NUOVA SERIE ANNO IX 1931-IX FASCICOLO II-III

"DIDASKALEION"

STUDI DI LETTERATURA E STORIA CRISTIANA ANTICA

DIRETTORE: PAOLO UBALDI

REDATTORE: Sisto Colombo

• • •

DIREZIONE E REDAZIONE
Via Madama Cristina, 1
TORINO (106)

AMMINISTRAZIONE
S. E. I. - *Corso Regina Margherita, 176*
TORINO (109)

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 176

TORINO - Via Garibaldi, 20 GENOVA - Via Petrarca, 22-24r ROMA - Via Due Macelli, 52-54
MILANO - Piazza Duomo, 16 PARMA - Via al Duomo, 14-22 CATANIA - Via Vitt. Em., 147-151

SOMMARIO

LATTANZIO E S. AGOSTINO

Sul finire del terzo secolo, un problema nuovo si era presentato e richiamava l'attenzione di quanti lottavano colla penna per sostenere le ragioni del cristianesimo contro i denigratori di esso: cioè se il Vangelo potesse sostituire il giure antico di Roma come garanzia di saldezza e base politica dello Stato. La polemica anticristiana, che dapprima si era svolta sul terreno strettamente filosofico e religioso, assumeva necessariamente un nuovo aspetto, più realistico e ispirato da preoccupazioni più incombenti, mentre si veniva prospettando ormai il riconoscimento prossimo del cristianesimo come culto tollerato, e il fallimento del regime persecutorio. Lattanzio riprendendo nelle sue *Institutiones* la difesa del cristianesimo come pensiero e come programma etico, ebbe coscienza del nuovo problema che si impostava sul terreno politico, e in parte volle affrontarlo: ma ciò fece con un discorso pieno di incertezze, con l'animo ancor troppo ingombro delle cose passate. Nelle *Institutiones* infatti Lattanzio oscilla fra due propositi: l'uno, di rifare con eloquio più terso l'apologia filosofica; l'altro, di opporre alla *Respublica* tulliana un disegno di *Civitas* cristiana. Nell'intento suo, dissimulato ma indubitabile, di prospettare la *Civitas* cristiana su un disegno analogo a quello dei famosi libri tulliani, è da ravvisarsi veramente un nucleo preagostiniano del *De Civitate Dei.* Lattanzio però ha limitato la sua indagine alla

critica del principio etico – *iustitia* – rivelando la insufficienza del concetto tulliano, constatando che il paganesimo aveva raggiunto di quella virtù una nozione che, se era adeguata alle esigenze di un regime politico, non era sufficiente per garantire all'uomo il conseguimento del supremo bene oltre la vita mortale. Lattanzio ha quindi affacciata pel primo la irreducibile antitesi fra l'uomo politico e l'uomo morale.

Ma giunto a questa importantissima affermazione, donde avrebbe dovuto muovere a una ricerca più vasta sul terreno storico, per trarne conseguenze chiare e definitive, Lattanzio abbandona il campo dei fatti, e quasi paventando la conclusione ultima e inevitabile di una condanna assoluta dell'idea imperiale, ritorna alle pure astrazioni e si avvolge nei meandri d'una dottrina gnostico-ermetica di fondo dualistico, riguardante l'origine umana e le ragioni ontologiche dell'antitesi morale fra *virtus* e *vitium*, ragioni risalenti a un primigenio e insopprimibile contrasto fra la materia e lo spirito. E anche in questa esposizione, che è il lato dottrinale più debole e incoerente dell'opera sua, egli riesce involuto e oscuro, per quel suo difettoso procedere, onde con legami puramente retorici, contamina il dettato derivante dalle fonti più disparate e talora contradittorie.

La mente di Lattanzio ha certi lati oscuri, non mai potuti penetrare dallo scrittore stesso con decisivo autochiarimento. La posizione antitetica costante, si direbbe innata nel suo temperamento africano, appare in lui violenta, ma a sbalzi, quasi istintiva reazione contro l'involucro retorico, contro gl'ingombri del nebuloso panteismo stoico e della torbida mistica egizio-ermetica. Da questo riemergere del nativo pensiero d'Africa, proviene la visione apocalittico-millenaria, come esito finale di una lotta senza tregue fra il pesante e l'imponderabile, cioè fra la materia e lo spirito.

Le due *città* sono ravvisate in questa ipotiposi millenaria. Quando Lattanzio raggiunge la sua piena visione spirituale e riesce a liberarsi dagli attacchi tenaci con un passato ormai

demolito, allora l'idea cristiana gli si presenta nella sua splendida verità: l'antitesi si affaccia irreducibile, definitiva; allora il valore morale del programma cristiano è da lui descritto nella robusta armonia delle sue linee, al di sopra di ogni sopporto filosofico, fuori dalle nebule asfissianti della gnosi pagana. Così noi ci ritroviamo nel pieno dominio del messaggio cristiano, in quei capitoli del VI libro, dove ogni virtù di superamento e di correzione morale è ridotta a una sola ed unica virtù, la *caritas*. Ma Lattanzio anche qui subisce qualche contaminazione. Per esempio, proprio in quelle pagine così dense delle sue *Institutiones*, egli ama sostituire alla parola cristiana *caritas* la voce tulliana *hümanitas*. È il feticcio retorico, che esige il suo culto superstizioso. Lattanzio è sempre l'uomo che vorrebbe eliminare dal Vangelo di Gesù i barbarismi e i solecismi. La *humanitas* pagana era la cosa più inumana; il rétore soggiace all'equivoco in omaggio alle schizzinosità del *genus dicendi*. Troppo ci teneva egli all'approvazione di tre o quattro filosofastri dell'età sua, impiastricciati di eleganza. Non pensava forse egli più a costoro che a Democrito, Platone, Zenone, quando afferma, per esempio, che tutta la verità era stata trovata già dai filosofi, ma nessuno di essi era stato tanto accorto da rinunziare alle polemiche per andare in cerca di quegli sparsi veri e ricomporli in una organica serie? « Quod si exstitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos per sectasque diffusam conligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis » [1]. Questo modo di pensare non si solleva al di sopra della pura retorica, ma poteva essere accettato dai filosofastri contemporanei, a cui Lattanzio parlava e dalla cui pretenziosa boria si sentiva quasi oppresso. Dice dunque che or questo or quell'antico filosofo, quasi *divino instinctu* ha intuito una particella del vero; ma queste particelle andavano soffocate e sommerse nella diatrìba, perchè

[1] Cfr. *Instit.* VII, 7, 4.

tra l'uno e l'altro filosofo, tra l'una e l'altra setta, non vi fu mai solidarietà d'intenti; invece di unire gli sforzi per separare quelle preziose scintille dalla massa deforme, appena uno afferrava una grande idea, subito l'altro la repudiava, per puro istinto di contradizione: « Ob has eorum pertinacissimas contentiones nulla exstitit philosophia, quae ad verum propius accederet: nam particulatim veritas ab iis tota conprehensa est » (1). Tutto ciò è falso. Lattanzio mentisce a se stesso, o cerca d'illudersi e d'illudere altri. Il valore intrinseco dell'idea cristiana non può assolutamente ridursi a un accordo di filosofi. Ma quel ragionamento altro non è che una σύγκρισις retorica: come se la *veritas* avesse ragion di somiglianza con i rottami di un bel vaso, infranto sì, ma non al punto da rendersi impossibile una riattazione unendone i frammenti con qualche efficace connettivo. Ragionamento puerile, che al rétore dava l'illusione di una trovata geniale, e invece si risolve in un arzigogolo. Fra la σύγκρισις del vaso o della statua infranta di cui, trovati i minuzzoli, si possano ricomporre le linee *in unum corpus*, e le ragioni della *veritas nova* cristiana di fronte all'ellenismo, c'è un abisso.

Un rapporto comparativo di tal fatta non si sarebbe mai presentato alla mente di S. Agostino.

Non ostante queste oscillazioni del pensiero lattanziano, esso però si svolge nelle linee spezzate di una antitesi fondamentale, che lo scrittore considera come postulato della *veritas*, ignoto ai filosofi, inaccessibile a quanti vivono, anche dopo il messaggio cristiano, una vita somigliante a quella delle bestie: « Haec summa rerum est, hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi, a quo sunt alieni qui sequentes praesentem voluptatem terrestribus et fragilibus se bonis addixerunt et animas ad caelestia genitas suavitatibus mortiferis tamquam luto caenove demerserunt » (2). Qual è questo *mysterium mundi?* L'indagine di esso rivela lo scopo della

(1) Cfr. *Instit.* VII, 7, 7.
(2) Cfr. *Instit.* VII, 6, 2.

vita umana, le ragioni ontologiche di quel contrasto incessante donde nasce la *virtus* e dove si prepara, come premio di questa, l'immortalità. L'uomo è un assurdo vivente, assurdo voluto da Dio: « Excogitavit (Deus)... inenarrabile opus, quemadmodum infinitam multitudinem crearet animarum, quas primo fragilibus et inbecillis corporibus inligatas constitueret inter bonum malumque medias, ut constantibus ex utrisque natura virtutem proponeret, ne immortalitatem delicate adsequerentur ac molliter, sed ad illud aeternae vitae ineloquibile praemium cum summa difficultate ac magnis laboribus pervenirent » [1]. L'*opus inenarrabile* è dunque nell'avere Dio imprigionato lo spirito nella materia, per avvalorare il bene, perchè nelle manifestazioni della potenza divina non mancasse questa cosa mirabile che si chiama virtù: unico argomento nel cielo e sulla terra per provare che il male è eluttabile e vincibile, e che aperta è la via a una finale riabilitazione di tutto l'elemento degenere, crasso, dissolubile, corruttore: la materia.

L'uomo è, in questo disegno lattanziano, il maggior miracolo fra tutte le nature create. Gli spiriti puri posseggono l'innocenza senz'averla conquistata o rivendicata; ignorano le ansie eroiche di una lotta inintermessa; non hanno mai provato l'ora superba d'una incruenta vittoria, nè l'amore esultante d'un bene supremo, che fu strappato a chi lo contendeva, ma che si potrebbe ancora perdere.

Lasciamo le contradizioni di Lattanzio, il quale per contaminazione con miti pagani suppone un'età primitiva, *aetas aurea*, in cui la *virtus* [come equivalente di *sapientia* [2] o di *iustitia* [3]] era anche per gli uomini un possesso pacifico e incontestato, e non spiega poi come a quella felice età succedesse la profonda degenerazione intellettuale (*error*) e morale (*vitium*). Lasciamo anche le affinità che il suo schema delle

(1) Cfr. *Instit.* VII, 5, 11.
(2) Cfr. *Instit.* IV, 1.
(3) Cfr. *Instit.* V, 5.

origini umane, il *mysterium mundi,* presenta con certe speculazioni del neoplatonismo ermetico, e che però si dipartono dalla catechèsi cristiana sulla prima colpa e la redenzione: consideriamo soltanto l'antitesi lattanziana nella sua struttura ontologica, per rilevarne le ambagi, le oscillazioni, i deviamenti da quelle linee, che più tardi si prospettarono semplici e chiare alla mente d'Agostino.

Poichè l'uomo è, secondo Lattanzio, un composto ambiguo di nature contrarie e repugnanti [« ex rebus diversis ac repugnantibus » (1)], esso è in condizione di necessaria lotta per un superamento assoluto. Tale condizione richiede che l'uno dei due elementi sia di natura distinta e superiore, perchè esista una ragione di contrasto e una fonte di impulsi verso un progredire indefinito. L'elemento superiore è lo spirito; questa superiorità però conferisce allo spirito un vantaggio soltanto ideale, perchè l'altro elemento non è meno valido e può a sua volta vincere e opprimere. Le sorti della lotta pendono quindi incerte. Lattanzio tiene per fermo che lo spirito, se non rinunzia vilmente alla sua nobiltà, deve vincere; ma non dice con quale mezzo. Il principio dinamico, la volontà, è da lui subordinato a una chiaroveggenza intellettuale, a cui la materia si oppone gagliardamente. Le ragioni del superamento, come Lattanzio le vede, sono quindi troppo deboli perchè la sorte umana possa sottrarsi a un disperante determinismo, ove ogni volontà muore e ogni conato si paralizza. Apparisce qui il lato debole della costruzione lattanziana. Per non chiudere la via a una conciliazione fra il vecchio e il nuovo, Lattanzio, mentre da un lato non riesce a districarsi dal dualismo deterministico, dall'altro ricade nella gnosi ellenica, proponendo all'umano spirito le attrattive di una contemplazione estetica come mezzo di superamento. L'uomo, dice, è fatto per vedere Dio ammirando la natura (2). È un concetto della gnosi ermetica.

(1) Cfr. *Instit.* VII, 5, 13.
(2) Cfr. *Instit.* VII, 5; *ibid.* VII, 9.

Lattanzio lo fonde bellamente con il pensiero tulliano, cioè stoico, dell'analogia fisiologica in rapporto a un destino superiore riservato all'uomo. La struttura del corpo umano è, secondo Marco Tullio, il simbolo d'una cognazione divina. Perchè l'uomo a differenza dei bruti, che guardano la terra, o che vi strisciano tiene la fronte elevata e gli occhi volti verso l'alto? egli solo fra gli esseri animati può vedere Dio: « Qui primum eos humo excitatos, celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem, caelum intuentes, capere possent » (1). Questa *cognitio* deriva, nel concetto stoico, dalla osservazione dei fenomeni celesti, di cui nessun altro animale ha la percezione: « Sunt enim e terra homines, non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet » (2). Lattanzio prende questo concetto da Marco Tullio per quanto riguarda l'espressione formale, ma lo approfondisce dandogli un significato mistico derivante dagli ermetici. Un frammento greco dell'*Asclepio* citato da Lattanzio (3) rivela il punto sensibile di questa ela borazione mistica del pensiero stoico-tulliano: « Hermes naturam hominis describens, ut doceret quemadmodum esset a Deo factus haec intulit: καὶ τὸ αὐτὸ ἐξ ἑκατέρων φύσεων, τῆς τε ἀθανάτου καὶ τῆς θνητῆς, μίαν ἐποίει φύσιν τὴν τοῦ ἀνθρώπου, τὸν αὐτὸν πῄ μὲν ἀθάνατον, πῄ δὲ θνητὸν ποιήσας, καὶ τοῦτον φέρων ἐν μέσῳ τῆς θείας καὶ ἀθανάτου φύσεως καὶ τῆς θνητῆς καὶ μεταβλητῆς ἵδρυσεν, ἵνα πάντα μὲν ὁρῶν πάντα θαυμάζῃ ». Analogamente, gli ermetici parlavano d'una facoltà insita nell'uomo, in virtù della quale l'anima umana ha, in un certo senso, la percezione visiva di Dio, θεοπτία. Lattanzio esprime col termine ermetico θεοπτία ciò che Marco Tullio significò mediante i vocaboli *spectare* e *spectator:* « Quam spectationem Trismegistus θεοπτίαν rectissime nominavit, quae in mutis

(1) Cfr. *De nat. deor.* II, 56.
(2) *Ibid.*
(3) Cfr. *Instit.* VII, 13.

animalibus nulla est » [1]. L'uomo *spectator caelestium rerum* è divenuto così un mistico veggente, il cui destino e privilegio è di redimersi mediante la *visio Dei.* Tra l'uno e l'altro concetto v'è una distanza enorme; Lattanzio fonde, o come spesso, confonde elementi disparatissimi. Ma ciò che importa si è che egli dipende da Ermete assai più che da Marco Tullio. Non c'è dubbio che l'egiziano rivelatore ha approfondito assai la incerta e scolorita dottrina stoica: ma non ha oltrepassato il criterio della gnosi, e a quello si arresta anche Lattanzio.

Nella gnosi dunque, conseguìta per via estetica, è il punto di soluzione dell'antagonismo fra carne e spirito nel composto umano. Lattanzio si avviluppa man mano in una contradizione, donde non riuscirà più a estricarsi. Ecco: Posto che l'uomo abbia a redimersi per una ingenita facoltà di vedere Dio, ϑεοπτία, la strada ch'egli deve percorrere a tale scopo è aperta e diritta; sviluppare cioè questa intima visione, rimovendo le caligini della materia che la debilitano e acciecano: una lotta dura, ma non impari nè disperata. Questo certame non s'inizia col nascere dell'uomo; bisogna attendere quel grado di sviluppo fisico, che permetta l'impero delle facoltà razionali. Nel bambino quindi non vi può essere contrasto fra materia e spirito, perchè i due principii non sono ancora nel grado di avvertire la propria funzione autonoma e di sentirsi reciprocamente nemici. Non v'è posto per la *virtus,* energia di lotta dello spirito contro le forze brute, fino al pieno impero della ragione e dell'intelligenza: « Denique homo non statim quam natus est rectus ingreditur, sed quadrupes primo, quia ratio corporis et huius praesentis vitae communis est nobis cum mutis animalibus; post deinde confirmatis viribus erigitur et lingua eius in eloquium solvitur et mutum animal esse desinit. Quae ratio docet mortalem nasci hominem, postea vero inmortalem fieri,

[1] Cfr. *Instit.* VII, 9, 11.

cum coeperit ex Deo vivere, id est iustitiam sequi, quae continetur in Dei cultu, cum excitaverit hominem Deus ad aspectum caeli ac sui » [1]. Lattanzio, che qui attinge a una fonte ermetica, o certo vi si ispira, si accorge di non poter accogliere questa dottrina senza trovarsi in contrasto con l'insegnamento catechistico; per eliminare la discordanza, tenta un adattamento, osservando che l'inizio della lotta spirituale coincide nell'uomo col battesimo: « Quod tum fit, cum homo caelesti lavacro purificatus exponit infantiam cum omni labe vitae prioris, et incremento divini vigoris accepto, fit homo perfectus ac plenus » [2]; il che sarebbe a suo luogo, se nel pensiero patristico antecedente non fosse già affermato senza reticenze che il battesimo si poteva amministrare non solo agli adulti, ma anche ai neonati.

Coerente coi principii posti resta invece la conseguenza, da Lattanzio illustrata in molte buone pagine delle *Institutiones*, che si trovino necessariamente a fronte nella vita gli *iusti* e gli *iniusti*, cioè che il conflitto intimo individuale diventi un conflitto esteriore e collettivo. Poichè nella lotta la vittoria pende incerta, gli uomini in cui lo spirito soggiace alla materia diventeranno i nemici della *virtus*, giudicata come *stultitia*, e il *vir iustus* sarà dispregiato e perseguitato. Le persecuzioni anticristiane si presentano alla mente di Lattanzio come un episodio di questa tragedia del « giusto perseguitato ». Fra questa visione di sangue, parrebbe affacciarsi all'animo dello scrittore l'idea d'una antitesi morale insanabile, parallela all'antitesi ontologica fra uno spirito di natura celeste e una carne originariamente corrotta e dannata. E tanto più pare avvicinarsi al concetto preagostiniano delle « due Città », quando afferma che il destino vero dell'uomo è un secreto di cui solo gli *iusti*

(1) Cfr. *Instit.* VII, 5, 21-22. Questo concetto di Lattanzio, che l'uomo nasce mortale e deve conquistarsi l'immortalità, è dottrina egiziana, che in altra forma trovasi largamente sviluppata da Arnobio nel II libro *Adv. Nat.* Vedi su ciò il mio studio « Arnobio Afro e i suoi sette libri *Adversus Nationes* » in Didask. N. S. IX (1930) fasc. 3, p. 45 e segg.

(2) *Ibid.*, di seguito al passo cit. precedentemente.

sono consapevoli e a cui gli *impii* sono estranei: « ...hoc arcanum Dei, hoc mysterium mundi, a quo sunt alieni qui... terrestribus et fragilibus se bonis addixerunt.... » (1). Questi *alieni* sono la *civitas mundi*, la caligine che assedia le luci inestinguibili delle celesti nature, sulle quali la carne non può prevalere, per un misterioso destino che le preserva e le rivendica. La presenza di quella tenebra densa e prepotente, ribelle a ogni irradiazione di mistiche realtà, giustifica la soluzione catastrofica incombente sulle sorti umane e sul mondo. Così mentre in S. Agostino l'antitesi delle « due città » ha dato materia pel più vasto disegno di evoluzione storica, in Lattanzio si affievolisce e muore nelle torbide nebbie d'una finale catastrofe dalle incerte movenze apocalittiche.

L'apocalissi lattanziana, ultimo atto di una lotta in cui i vincitori sono predestinati, è l'epilogo che ferma le sorti nella seconda vita o nella seconda morte (2). Così anche per S. Agostino. Ma Lattanzio anche qui oscilla fra due concetti che si eliminano a vicenda e ch'egli tenta di combinare con un eclettismo di pessimo gusto. Il pensiero ermetico non poteva concludere a una escatologia apocalittica. I passi del λόγος τέλειος (Asclepio) che Lattanzio cita accanto agli *Oracula Sibyllina* e al pseudo Istaspe, e che vuol mettere d'accordo con altre fonti non individuabili, hanno un significato opposto: non *apocalissi*, ma *palingenesi*. I due concetti si escludono l'un l'altro. La παλιγγενεσία è una forma panteistica del pensiero ellenico; l'apocalissi è elemento di rivelazione biblica, materia di insegnamento cristiano, corona e fastigio della catechesi soteriologica.

Dice Ermete ad Asclepio: « ἐπὰν δὴ ταῦτα γένηται, ὦ Ἀσκληπιέ, τότε ὁ κύριος καὶ πατὴρ καὶ θεὸς καὶ τοῦ πρώτου καὶ ἑνὸς θεοῦ δημιουργὸς ἐπιβλέψας τοῖς γενομένοις καὶ τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ἀγαθὸν ἀντερείσας τῇ ἀταξίᾳ καὶ ἀνακαλεσάμενος τὴν πλάνην καὶ τὴν κακίαν ἐκκαθάρας πῇ μὲν ὕδατι

(1) Cfr. *Instit.* VII, 6, 2.
(2) Cfr. *Instit.* VII, 5 e 10.

πολλῷ κατακλύσας, πῇ δὲ πυρὶ ὀξυτάτῳ διακαύσας, ἐνίοτε δὲ πολέμοις καὶ λοιμοῖς ἐκπαίσας ἤγαγεν ἐπὶ τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀποκατέστησε τὸν ἑαυτοῦ κόσμον » (¹). Palingenesi e apocatastasi sono fasi di un procedimento emanatistico, onde la divinità rinnova se stessa rinnovando il mondo, quasi che la prima creatura fosse una macchia da cancellare, un errore da emendare. Nel senso morale, il concetto apocatastatico e palingenetico è un non-valore. In un mondo destinato alla palingenesi, non c'è posto per la *virtus;* quindi la palingenesi esclude il Giudizio, la finale inappellabile docimasia dei giusti, rispondente a quello scopo che Lattanzio assegna alla creazione, quando dice che l'uomo è una meraviglia ineloquibile, perchè in esso solo può manifestarsi la *virtus*, strumento d'una immortalità non ereditata, ma conquistata.

L'apocalissi lattanziana, sconnessa e arruffata per la farraginosa combinazione di fonti note e ignote, che impedì persino al forbito prosatore tulliano di mantenere nel settimo libro dell'opera sua quella costante eleganza latina che splende nei precedenti, riesce quindi assurda per l'equivoco sopra accennato.

Lattanzio adunque, fino all'ultima pagina della sua grande opera apologetica ci appare incoerente, trascinato or nell'una or nell'altra di due correnti opposte; nè basta il magistero dello stile a dar pregio di unità e saldezza al suo discorso.

S. Agostino ha una visione assai più chiara dei valori cristiani e di quanto nel cristianesimo v'è di assoluto e, diciamo pure, di antiellenico e di antiromano. Perchè non si può qualificare come antiromano l'atteggiamento suo, se non in quanto è antiellenico. Diciamo di più: Agostino, che non cerca contatti col pensiero ellenico e respinge decisamente tutta la tradizione pagana che all'ellenismo aderisce, rimpiange tuttavia di non potere riconnettere il cristianesimo col pro-

(¹) Cfr. *Instit.* VII, 18, 4. PSEUDO APUL. *Asclep.* 26.

gramma politico di Roma antica. Da questa impossibilità infatti, definitivamente denunziata, piuttosto che da un constatato fallimento della filosofia ellenica, è sorto il concetto agostiniano delle « due Città ».

L'obiezione a lui ripetutamente mossa: che il Vangelo non potesse sostituire il giure romano come base politica dello Stato, lo impressionava e lo turbava. Il tentativo di ribattere quella obiezione insistente, tradisce il profondo rammarico di non poterla distruggere una volta per sempre. No; il Vangelo non poteva sostituire un sistema di dominio avente come fondamento la forza, fosse pure, quel sistema, formulato con l'eufemistico motto *parcere subiectis...* che sa non poco di ironia, seppure il poeta cortigiano non n'ebbe coscienza. Se quel motto riassumeva un programma politico, non poteva avere il battesimo cristiano, perchè poneva i sudditi allo stesso livello degli schiavi, e li considerava come indegni della garanzia delle leggi. Verso i liberi membri d'una società composta a equa norma di diritto, il rapporto fra cittadini e magistrati non può essere quello che si supporrebbe fra padrone e servitore, fra dovizioso e cliente. Ma il programma romano era ormai così formulato, e non c'era via di mezzo: o accettarlo com'era, o staccarsene senza rimpianto e senza ritorno. Lattanzio non ebbe coscienza di questa incompatibilità, e pensò che un compromesso ideale su certe affermazioni che potevano essere tollerate o anche assimilate, bastasse per far apparire il cristianesimo come una continuazione di un passato a cui non si voleva rinunziare.

Lattanzio scriveva soltanto per i dotti: questo fu il suo lato debole. L'incoerenza che si rileva nella sua costruzione ideale, l'oscillare fra l'ostracismo e la riabilitazione, fra il connubio e l divorzio, non dipendono solo dalla struttura retorica del suo ingegno, ma spesso anche da un impacciato riguardo verso i dotti: cioè verso tre o quattro lucianizzanti filosofi, mediocri assai; e Lattanzio ebbe il torto di dare ad essi una eccessiva importanza.

S. Agostino aveva cominciato egli pure a scrivere per i pochi pretenziosi, che alzavano la voce e agitavano le toghe sdrucite. Lo spauracchio di quei ruderi paludati lo conquise, ma per poco.

S'accorse presto, fin dai primi libri del *De civitate Dei*, anzi ancor prima di mettervi mano, che parlare a tal sorta di gente era tempo perduto, che non v'era nulla da fare con persone per cui la religione era un affare di parentele, un distintivo di razza, oppure un interesse economico, quando non si risolveva nel feticismo ventoso d'un certo frasario, che suonava bene ancora e serbava il pregio di farsi capire da pochi. Agostino volse le spalle a quei cervelli imbottiti, e parlò al popolo. La verità su certe cose è meglio offrirla a chi è disposto a riceverla, perchè ha l'anima sgombra, il cuore acceso e chiara la mente.

Liberatosi dall'uggia de' filosofanti e dei diserti pappagalli, non ebbe più alcuna preoccupazione speculativa: con una filosofia di cui già Lattanzio aveva rivelato il completo fallimento, pur cercandone aderenze e ancor temendone il cipiglio, era meglio romperla e lasciare che, se di essa qualche rottame poteva salvarsi, entrasse senza tirarvelo nel nuovo edificio che bisognava inalzare fino al sommo fastigio. Così fu che alla mente d'Agostino il cristianesimo apparve come struttura storica, cioè nella sua efficienza pratica, piuttostochè come costruzione astratta: fu visione realistica d'una concreta e vivente società, sconfinata alleanza di anime, complesso di libere e concordi attività, avviate verso la meta di un progresso senza arresti nè deviazioni, sotto la guida di poche idee chiare, efficaci, propulsive, idee-forze, perchè compendiate in una fede che non esigeva sottigliezza d'ingegno, ma mondezza di cuore e volontà di sacrificio.

Contro questa visione, sorgeva l'imagine opposta di un mondo ormai vecchio, corroso, disfatto, barcollante sotto il proprio peso: era questo il colosso imperiale, che stava ormai dimostrando di non poter diventare cristiano senza

scomparire. E ciò perchè troppo era rimasto di pagano in quell'impero paludato solo all'esteriore di emblemi cristiani, e quelle porpore avevano sempre color di sangue. Tutto un passato di oppressioni e violenze gravava su quelle spoglie ancora superstiti di un dominio cresciuto sempre a danno delle autonomie spezzate, e per effetto dei gioghi imposti ai deboli solo perchè erano deboli. La forza non poteva più essere la legge e la base di un ordine sociale in cui ogni individuo, senza distinzione, desse la sua attività e ne ricevesse in cambio l'assoluta garanzia di equità, come persona giuridica, come *paterfamilias*, come anima redenta e immortale.

Chiarita così la visione storica e politica, apparve più ovvio lo scioglimento della difficoltà sopra detta, cioè: se il Vangelo poteva essere base di un regime politico e di un ordinamento civile. Abbandonate le esoteriche e pompose dottrine della *polis* ellenica e della *civitas* tulliana, Agostino si volge ai semplici, al popolo spicciolo, e così ragiona: « ... Non perdiamo la testa spinti alla deriva da vana ventosità; non lasciamoci illudere e gabbare dal suono di certi paroloni, quando ci si viene cianciando di popoli, regni, province. Considerate invece due individui singoli – poichè ogni singolo uomo, come ogni singola lettera di un discorso, è elemento primo d'una città e di un regno quanto si voglia esteso per dominio di terra –; supponete che di quei due uomini l'uno sia povero, o se volete, di media condizione; l'altro, riccone, ma un riccone agitato da timore, corroso da dispiaceri, arso da cupidigia, mai tranquillo, sempre inquieto, smanioso sempre di risse feroci per aumentare, fra simili angustie, il suo patrimonio senza mai dire basta, e aumentando insieme col patrimonio le sue durissime angosce. Invece quell'altro di condizione modesta, vive contento di una sostanza piccola ma sufficiente, carissimo a' suoi, allietato da giocondissima pace coi parenti, i vicini, gli amici; religioso per sincerità di cuore, mite di

pensiero, sano di corpo, moderato nel vitto, intemerato di costumi, tranquillo di coscienza. Io non so chi sarebbe tanto demente, da dubitare un solo momento quale debba scegliere fra i due. Come adunque in quei due individui, così in due famiglie, così in due popoli, così in due regni ci accompagna la regola dell'equità; e se la nostra intenzione viene costantemente sorretta da quella, vedremo senz'alcun impedimento da qual parte stia la vanità e da quale la felicità » [1].

Quell'individuo, che vive tra la ricchezza al di fuori e con l'infelicità nell'anima, è simbolo di una falsa fortuna collettiva, quale è quella di uno stato egèmone fondato unicamente sulla forza. La conclusione è che quanto più diventa possibile l'incremento territoriale di un dominio, tanto più diventa palese l'infelicità dei popoli: di quelli soggiogati, per la loro miseria; del soggiogatore, per la sua incapacità a rendere felici i soggiogati. Anzi, confrontando la loro sorte reciproca, è preferibile il servire al predominare; perchè, supponendo un dominio idealmente santo, ove regnano i buoni, la virtù di questi ridonda a felicità pei sudditi; ma in un regno di perversi e di violenti, la perversità dei regnatori nuoce più a loro stessi che ai sudditi: « nam iustis quidquid malorum ab iniquis dominis inrogatur, non est poena criminis, sed virtutis examen » [2]. Quindi il giusto « anche nella servitù è libero; il perverso è schiavo anche se esercita il regno: schiavo non di un tiranno solo, ma, cosa più funesta, di tanti tiranni quanti sono i suoi vizi » [3].

Nè si pensi che Agostino faccia questione di grandezza, mediocrità o piccolezza di dominio, come se l'iniquità crescesse in ragione dell'estendersi, diminuisse col restringersi della terra dominata. Non è questo. Egli sa che anche un piccolo dominio può diventare turpemente tirannico, se le

(1) Cfr. *De civ. Dei,* IV, 3.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*

circostanze lo permettono, anche senza la possibilità di una estesa conquista territoriale. La storia delle città elleniche gli forniva esempi di microscopiche e odiosissime tirannidi. Al contrario, anche un regno vastissimo può essere giusto: « ...Si verus Deus colatur eique sacris veracibus et bonis moribus serviatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent » (1). Questo è un regno ideale, non però una utopia come la *polis* dell'ateniese, o una qualsiasi *nubicuculia*. Tanto lungi dall'utopia, che Agostino lo conosceva già attuato e molto esteso in quella che è per lui la *civitas Dei*. Qui il pensiero agostiniano si inoltra per le vie sue, abbandonando i triti sentieri, cari a Lattanzio, miranti a un incontro augurale del Vangelo e dell'Impero. Quell'ideale regno dei buoni a cui S. Agostino accenna, non è possibile se non in un ordine tutto nuovo di rapporti sociali e di valori morali; esso non si deve confondere con l'Impero. Se la storia umana non ammette altro patto fra i popoli all'infuori della servitù, quel regno dei buoni, sebbene non appartenga all'utopia, perchè implicito nell'idea imperiale come suo contrario, resterà un regno ideale, da effettuare per via di un progrediente superamento di ogni programma egemonico, e come contrapposto di quello.

Tale superamento è la ragion d'essere della *civitas Dei;* la quale non permane nè si evolve, se non in quanto le sta di contro la *civitas mundi,* ossia l'Impero: antitesi *necessaria* e che nessun compromesso filosofico con l'ellenismo varrebbe a eliminare. La filosofia ellenica è elemento della *civitas mundi;* ogni via alla infiltrazione di essa nelle finalità della *città di Dio* è preclusa. L'antitesi è essa stessa un valore etico e una legge storica imprescindibile; i suoi termini opposti sono la società cristiana da un lato – nel vaticinio e nell'evento – e l'Impero dall'altra nelle sue manifestazioni preromane, e poi con Roma sino alla violazione go-

(1) Cfr. *De civ. Dei,* IV, 3.

tica: dopo la quale, Agostino poteva credere a una restaurazione e a una lunga sopravvivenza, perchè l'esistenza dell'Impero, anche nella mente di lui è necessaria, ma subordinatamente allo sviluppo e ai fini della *civitas Dei* (1). Agostino aveva, sotto questo aspetto, la stessa fede di Lattanzio nella durabilità dell'Impero. Ma quanto diverse sono nell'uno e nell'altro le ragioni di questa durabilità! Lattanzio ha affermato l'antitesi soltanto nell'ordine etico individuale, conforme al concetto dualistico della sua antropologia. Fuori dell'individuo, Lattanzio non vedeva contrasti inconciliabili. Un'alleanza fatta di compromessi sul terreno filosofico, avrebbe risolto ogni contestazione sul terreno politico. Così l'Impero restava per Lattanzio l'unica intangibile forma, su cui il programma cristiano poteva e doveva innestarsi, nello stesso modo con cui altre sette religiose o filosofiche vi s'erano parasiticamente innestate, godendo della tolleranza che uno Stato estraneo a ogni finalità etica poteva accordare. Con queste vedute, Lattanzio potè osservare anche il fatto sanguinoso della persecuzione come un episodio transeunte, una fase di assestamento, un aspetto dell'eterno dramma del « giusto perseguitato » che lo spirito ateniese aveva inscenato con la *persona*, ossia maschera tragica, di Socrate. I Cesari persecutori sono giudicati da Lattanzio severamente nel V libro delle sue *Institutiones;* ma nessuna persecuzione, per quanto diuturna, vasta e cruenta, poteva mettere in questione agli occhi suoi l'Impero e le sue ragioni di essere, nè rivelare una latente e fatale incompatibilità fra il programma cristiano e il vecchio colosso dominatore.

L'antitesi lattanziana, puramente ontologica e dialettica, diviene in Agostino antitesi pratica e politica. La missione dell'Impero, alla luce di quell'antitesi pratico-politica, cessa

(1) « Quamquam Romanum imperium adflictum est potius quam mutatum, quod et aliis ante Christi nomen temporibus ei contigit, et ab ea est adflictione recreatum, quod nec istis temporibus desperandum est » (IV, 7).

di essere assoluta e diviene relativa, in quanto, esso dovrà agire come fattore di evoluzione storica, pel futuro trionfo della *civitas Dei.* L'atteggiamento di Agostino non è quindi l'odio istintivo dell'Impero e del nome Romano, eccitato da un sentimento nazionalistico. Se tale passione poteva agire su un temperamento africano, Agostino, non meno di Lattanzio, la seppe dominare e superare, per un senso di riguardo verso una istituzione che entrava nei disegni di Dio. L'Impero era necessario come contrapposto della *civitas Dei,* come condizione dell'avvento e del compimento di quella, nell'immanente conflitto di due idee destinate l'una a superare, l'altra a essere superata. Come tale, l'Impero è la *civitas mundi,* o l'ultima e più poderosa manifestazione di quella.

Ciò non impedisce ad Agostino di detestare l'Impero come cosa incompatibile col programma cristiano, e di pensare ormai che, se una società cristiana è possibile, essa non può effettuarsi che a detrimento dell'idea imperiale. Nè gli impedisce di assimilare l'Impero a un *latrocinium* di grande stile e di proporzioni colossali, in forza di che la rapina ha rivestito le assise della legge: « Remota itaque iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna? manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum, si in tantum, perditorum hominum accessibus, crescit, ut et loca teneat, sedes constituat, civitates occupet, populos subiuget, evidentius regni nomen adsumit, quod eis iam in manifesto confert non dempta cupiditas sed addita impunitas » [1]. La *iustitia* di cui parla qui S. Agostino, e di cui egli rileva l'assenza nell'Impero [2], non è quella dei giuristi Romani; nè quella dei filosofi, ma una esigenza morale assoluta, consistente anzi tutto nel rendere all'unico e vero Dio il debito omaggio di mente e di opere.

[1] Cfr. *De civ. Dei,* IV, 4.
[2] Cfr. *Ibid.* XIX, 21.

Anche Lattanzio rileva la distinzione (¹), ma senza trarne le necessarie conseguenze. In forza di ciò, Agostino non dubita di assimilare l'Impero di Roma non solo a qualunque altro che lo precedette, come quelli di Nino e di Ciro, ma anche agli sporadici dominii germinati da ribellione in seno al dominio romano, come fu il temporaneo sforzo militare dei Gladiatori (²). Infatti egli non vede alcuna differenza fra i ladroni convocati da Romolo, donde vennero i Quiriti, e i Gladiatori che tentano di fondare una signoria loro propria; e dice apertamente che se i numi hanno dato favorevoli auspicii a Romolo, non v'era alcun motivo di credere che anche il dominio d'uno Spartaco fosse destituito di protezione divina.

Svolgendo ulteriormente le linee del suo disegno antitetico, Agostino trova che l'Impero è la condizione, mostruosa ma necessaria, della *iniquitas*. Non gli dèi hanno ingrandito i confini del dominio, ma la *iniquitas*, elemento insopprimibile di ogni egemonia. Se la guerra che conduce a una conquista è guerra giusta, allora la *iniquitas* resta dalla parte del vinto, che ha provocato la forza del suo vicino violandone il diritto; se poi la guerra fu provocata da giusta difesa, allora la *iniquitas* resta dalla parte di chi indice la guerra con brutale violenza. Nell'un caso e nell'altro la *iniquitas* fu la vera prònuba di ogni conquista, e ciò per arcano disegno di Dio; onde i Romani, che nella molteplice superstizione elevarono are alla dea Vittoria e ne foggiarono i simulacri, meglio avrebbero fatto adorando la dea *Iniquitas*, che sola promosse l'aumento della romana egemonia (³).

Il ragionamento può sembrare paradossale: ma esso ci chiarisce il lato antiromano del pensiero politico di S. Agostino, e le profonde, inabolibili ragioni di tale antiromanità. Posizione netta, visione chiara, disegno sicuro, lungi da ogni

(¹) Cfr. *Instit.* VI, 5 e sgg.
(²) Cfr. *De civ. Dei*, IV, 5.
(³) Cfr. *De civ. Dei*, IV, 1.

tentennamento, alieno da compromessi umilianti, libero da ogni impotente brama di conciliazione fra cose inconciliabili. L'Impero è quello che è; lasciamo che percorra le sue vie, che non sono le nostre, ma non furono tracciate da un Quirino nè da un Conso, nè da alcun altro nume indìgete, sibbene da Dio. Così com'è però – è ormai chiaro e fermo nel pensiero d'Agostino – l'Impero, come idea e come programma, non può essere cristiano. Esso è la *civitas mundi*. Ha le sue gesta, degne di umana epopea, capaci di ispirare poeti ben più grandi dei cortigiani di Ottaviano e di Mecenate; ha i suoi trionfi, la sua forza mostruosa e quasi fatale, uno splendore di forme civili dove il vizio è elemento necessario di raffinatezza e leggiadria; ha le sue moli che possono sfidare i secoli; e certe virtù romanamente apprezzabili sebbene obliterate: ma esso è e resta la *città terrena*, subordinata ai superiori destini della *città celeste*.

In virtù di questa chiara visione, Agostino ha potuto sfuggire all'*odio antiromano* tumultuario, irragionevole, frenetico, di cui fervono i pseudo-sibillini e le torbide apocalissi anticipanti col desiderio e con la rovente invettiva la catastrofe universale, perchè vi fosse travolto il colosso scardinato e abbattuto. La letteratura apocalittica apocrifa era nata e cresciuta dall'odio contro Roma; Agostino non è, in tal senso, un apocalittico. Ha chiaro il senso del divenire umano, riconosce la legge, spesso nascosta, a cui obbedisce il vario decorso degli eventi storici: sì della storia già consumata, come di quella in atto e di quella futura. La critica dei costumi romani è svolta da Agostino con tutta pacatezza, senza attingere a pagine liventi di odio; meglio valeva infatti lasciar la parola agli stessi scrittori di Roma: le pagine, più o meno sincere, ma eloquenti di un Sallustio offrivano i più efficaci motivi d'una requisitoria a fondo. Che valeva declamare a perdifiato contro Roma, raffigurarla nel mostro policefalo, vaticinarne la caduta, invocarne lo sfacelo, maledirla senza fine? Neppure i persecutori del nome cristiano sono oggetto

di imprecazione nelle pagine di S. Agostino. È assai più impetuoso Lattanzio, anche se, come io ritengo per più ragioni, non ha mai scritto il *De mortibus persecutorum*, a noi pervenuto sotto il suo nome. Per Agostino i persecutori erano Romani, nè più nè meno; come Cesari e magistrati romani, essi non potevano fare a meno di perseguitare il cristianesimo; dovevano farlo, perchè ciò era disegno di Dio e perchè nel sangue splendesse la virtù dei Martiri e si fecondasse il terreno per le novelle fioriture. La *Città di Dio* doveva uscire alla luce tinta di quel sangue, per affermare i proprii destini, per dimostrare che tra carnefici e vittime la causa era separata per sempre.

Così senza invettive, Agostino ha operato una più meditata e salda vendetta, dichiarando inconciliabile il programma cristiano con le finalità dell'Impero. Quegli scrittori che, come Lattanzio, hanno cercato facili legami con una filosofia pagana, sorvolando le contradizioni storiche e politiche, senza avvedersene fecero l'apologia della paganità, commisero, in certo senso, un incosciente attentato contro il cristianesimo. Roma pagana poteva dar loro la mano e noi possiamo coglierli in palese e inconsapevole incoerenza. In Agostino, nelle sue pagine soltanto, troviamo elevata a sistema, sviluppata in ampio disegno storico quella opposizione inabolibile, che Tertulliano aveva frammentariamente denunziata. Di qui comincia il pensiero filosofico cristiano, il cui supremo principio nel programma politico è la riconosciuta e proclamata necessità di separare per sempre la causa di Roma imperiale dalla causa di Cristo. Il sangue dei Martiri ispirò a Lattanzio le pagine appassionate del V libro delle sue *Istituzioni*, a Lattanzio, che in altre parti di quell'opera nobilissima fa l'occhiolino alla filosofia del Portico e persino a qualche uscita di Lucrezio. Agostino tace sui persecutori e non sollecita consensi di miope e sorpassata dottrina. Tutto il lavoro di Sisifo che Lattanzio durò per compromettere la catechesi

con la filosofia, fu rifatto da Agostino per lo scopo opposto: di liberare l'insegnamento cristiano da ogni contorno gnostico. Vindice sereno, egli indaga la grande legge storica rivelatrice di un disegno divino; raccoglie piamente il purissimo sangue delle vittime, e meditando sul passato e sul presente e poi guardando al futuro, pronunzia la sua parola di fede: cioè che la filosofia non può intervenire fra quel sangue e chi lo ha versato, mentre assurdo sarebbe ormai il pensare che persecutori e martiri potessero ancora procedere sulla stessa via verso la stessa meta.

Torino - Giugno 1929.

SISTO COLOMBO.

S. AGOSTINO
COME INTERPRETE DEL GENESI [1]

L'anno 386 Agostino diventò cristiano, cioè entrò, secondo la sua espressione, nella Città di Dio. Ma in quella città, ove non si entra se non attraverso la porta della carità e lasciando ivi le spoglie dell'antico Adamo, i cittadini possono conservare ciò che prima dell'ingresso vi era di buono nella loro natura e seguire ancora le buone inclinazioni del loro spirito. Vediamo perciò che Agostino, appena entrato nella Città di Dio, applicò quello spirito d'investigazione e quel bisogno di conoscere, che aveva per natura, a scrutare i più poderosi problemi della sua nuova città; egli vi era entrato spinto dalla grazia, ma non aveva affatto lasciato presso la porta il suo meraviglioso genio; perciò, conservando questo con sè, continuò a servirsene, come aveva già fatto fuori delle mura della Città di Dio.

Inoltre, una mente quale quella di Agostino non poteva limitarsi ad investigare i problemi minori e più facili; al contrario, egli abbordò fin da principio i problemi più ardui del cristianesimo, e vi penetrò tanto addentro che la morte lo colse quando ancora era alle prese con essi. Fra questi i principali furono due, cioè l'origine della natura e l'economia della

(1) Questa conferenza fu letta dall'autore nelle celebrazioni tenute lo scorso anno, per il centenario agostiniano, prima nel palazzo della Cancelleria a Roma, e poi nell'aula della Westminster Cathedral a Londra. Contemporaneamente a questa edizione italiana, ne esce l'inglese a Londra.

grazia; e poichè nelle sue investigazioni Agostino sceglieva per guida prima di tutto la Scrittura, possiamo considerare questi due fondamentali problemi come equivalenti all'interpretazione di due libri della Scrittura, il Genesi e le epistole di S. Paolo. Non essendo nostro compito trattare del pensiero di Agostino circa gli scritti di S. Paolo e la dottrina della grazia, vedremo soltanto quali furono le sue ricerche circa il Genesi e l'origine della natura, e quali le principali conclusioni che egli trasse da queste ricerche.

Agostino tentò per ben quattro volte nella sua vita, in quattro speciali scritti, di interpretare il Genesi, astraendo dai passi numerosissimi di altri scritti, nei quali tratta incidentalmente di questioni collegate in qualche maniera col Genesi. Vediamo brevemente i primi tre di questi scritti, che sono soltanto dei tentativi ed abbozzi, per fermarci poi più a lungo sul quarto, che ci permette un giudizio più adeguato dell'interpretazione agostiniana del Genesi.

Verso la fine del 388 Agostino, tornato dall'Italia in Africa, si stabiliva nella nativa Tagaste. Le condizioni del suo spirito erano estremamente delicate; egli aveva raggiunto la verità, ma era nelle condizioni di un naufrago, che raggiunge la terraferma dopo aver perduto tutti i suoi beni. I beni intellettuali di Agostino, cioè la sua cultura classica e letteraria, non valevano quasi nulla nella Città di Dio; e i suoi beni affettivi, o erano già perduti, o dovevano perdersi in brevissimo tempo; giacchè, la sua mirabile madre Monnica era morta un anno prima, morta di parto spirituale generandolo alla vita di cristiano: e il figlio di lui Adeodato morì poco dopo l'arrivo in Africa. Al naufrago Agostino non restava che la sua nuova fede e il suo antico genio. Con questi due elementi egli cominciò a crearsi di nuovo il suo patrimonio intellettuale nel ritiro di Tagaste, ove insieme con pochi amici divideva il tempo fra lo studio e la preghiera.

Egli era uscito di fresco dal Manicheismo, e nella sua mente i ricordi delle accanite obiezioni dei Manichei contro

il Genesi erano ancora vive. Inoltre, noi sappiamo che uno dei più efficaci aiuti che avevano determinato Agostino a risolvere la sua crisi spirituale, allontanandolo dal Manicheismo e spingendolo verso il cattolicismo, era stata appunto l'interpretazione del Genesi che Ambrogio, vescovo di Milano, aveva fatta al popolo nelle domeniche degli anni 384-386, ed alla quale anche Agostino, spinto principalmente da una vaga curiosità retorica, aveva in parte assistito. Perciò nella solitudine di Tagaste, Agostino, convertito appena da due anni, e non ancora presbitero, scrive la sua prima opera sul Genesi, volendo nello stesso tempo confermare se stesso nella nuova fede, e confutare le obiezioni dei Manichei: è lo scritto *De Genesi contra Manichaeos libri duo.* Bisogna tuttavia confessare che quest'opera, se ha valore per la polemica anti-manichea e per l'esposizióne dei principii cattolici, non si può considerare come un vero scritto esegetico. Come era da aspettarsi, in esso si segue lo stesso tipo di esegesi che ritroviamo negli scritti di Ambrogio, quali l'*Hexaemeron*, il *De Noe et arca*, ecc., che furono in massima parte una compilazione delle sue prediche domenicali, e che, trascurando per principio la spiegazione della lettera, seguono una esegesi tutta allegorica, molto simile a quella di Origene e di Filone. Questo carattere totalmente allegorico del *De Genesi contra Manichaeos* è ammesso anche da Agostino, il quale velatamente ne indica la ragione dicendo: « Avendo io composto i due libri *De Genesi contra Manichaeos*... avevo trattato le parole della Scrittura secondo il significato allegorico, non arrischiandomi ad esporre letteralmente i segreti così grandi delle cose naturali, cioè in che modo si potessero intendere in senso propriamente storico le cose ivi narrate » (1). È molto significativa l'espressione « non arri-

(1) *Cum de Genesi duos libros contra Manichaeos condidissem,... secundum allegoricam significationem Scripturae verba tractaveram, non ausus naturalium rerum tanta secreta ad litteram exponere, hoc est quemadmodum possent secundum historicam proprietatem quae ibi dicta sunt accipi.* — *Retractationes* I, 18.

schiandomi », la quale mostra che Agostino seguiva l'allegoria per mancanza di meglio, non essendo ancora abbastanza forte per tentare l'esegesi letterale. Inoltre, poichè il discepolo per lo più accentua le caratteristiche del maestro, avviene anche qui che Agostino spinge l'allegoria di Ambrogio a limiti esorbitanti; troviamo infatti che perfino il comando dato da Dio ad Adamo ed Eva, *crescite et multiplicamini,* è interpretato in senso puramente allegorico. Agostino si chiede se questo comando sia da interpretarsi in senso carnale o spirituale, e risponde dicendo che esso acquistò un senso carnale solo dopo il peccato, mentre « prima l'unione dell'uomo e della donna era casta » e produceva la « prole spirituale dei gaudii intellettuali ed immortali » [1].

Bisogna tuttavia ricordare che l'esagerazione di questa opinione fu rilevata più tardi da Agostino stesso, il quale riesaminando il *De Genesi contra Manichaeos,* così si esprime: « Ciò che ivi si legge, che la benedizione di Dio: *Crescite et multiplicamini* sia da considerarsi cambiata in fecondità carnale dopo il peccato, non l'approvo affatto, se non può essere interpretato in altra maniera se non supponendo che quegli uomini non avrebbero avuto uomini per figli, qualora non avessero peccato » [2]. Ma, anche astraendo da questa esagerazione, troviamo che l'esegesi allegorica è applicata così costantemente, che il racconto del Genesi cessa di essere un racconto di fatti ed assume un carattere puramente simbolico: troviamo, ad esempio, che i sei giorni della creazione sono i periodi del genere umano, da Adamo a Noè, da Noè ad Abramo, e così di seguito fino al sesto, che è il periodo della predicazione del Vangelo [3]; come

[1] Cfr. *De Gen. c. Manich.* I, 19.

[2] *Quod vero ibi legitur, benedictionem Dei qua dictum est « Crescite et multiplicamini » in carnalem fecunditatem post peccatum conversam esse credendam; si non potest alio modo dictum esse videri, nisi ut putentur illi homines non habituri fuisse filios homines nisi peccassent, omnino non approbo. - Retractationes* I, 10.

[3] Cfr. *De Gen. c. Manich.* I, 23.

pure troviamo che l'Eden è la beatitudine umana; i quattro fiumi che derivano dall'Eden sono le quattro virtù cardinali; e molte altre interpretazioni di questo genere: le quali, se espongono delle dottrine teologicamente esatte, non possono tuttavia considerarsi come una vera esegesi del Genesi. E in realtà Agostino stesso era troppo intelligente per non avvertire la mancanza di un fondamento esegetico letterale in questo suo scritto. Egli stesso, a metà dell'opera, afferma esplicitamente che il Genesi « in primo luogo è da discutersi secondo la storia, e in seguito secondo la profezia » (1), riconoscendo cioè che il senso letterale storico è la base di ogni ulteriore applicazione allegorica. Anzi, procedendo oltre, dice: « Certo, chi volesse interpretare secondo la lettera tutte le cose che sono narrate (nel Genesi), cioè intenderle non altramente da come suona la lettera... non solo non sarebbe da criticare, ma piuttosto da ritenersi indagatore insigne e assai lodevole » (2); se frattanto egli, lasciato il senso storico, segue l'allegorico, è perchè nel primo – come egli dice – « non c'è alcuna uscita » (3). Questa confessione è onorevole per chi la fece; Agostino si sentiva ancora troppo fiacco per trovare una uscita cattolica dal senso letterale del Genesi, specialmente di fronte ai Manichei. Tuttavia il suo genio non poteva certamente rinunciare a trovarla: e questa sua vaga speranza ci viene espressa dalle parole con cui egli conclude i tratti surriferiti, dicendo che con quello scritto egli non pregiudica « un migliore e più diligente trattato, (da farsi) sia da me, sia da altri a cui il Signore si degnasse di rivelare » (4).

(1) *Primo secundum historiam discutiendus est, deinde secundum prophetiam.* — *De Gen. c. Manich.* II, 2.

(2) *Sane quisquis voluerit omnia quae dicta sunt, secundum litteram accipere, non solum ei non est invidendum, sed praecipuus multumque laudabilis intellector habendus est.* Loc. cit.

(3) *Nullus exitus datur.* Loc. cit.

(4) *Non praeiudicantes meliori diligentiorique tractatui, sive per nos, sive per alios quibus Dominus revelare dignetur.* Loc. cit.

Da questo momento, il progetto di un commento letterale sul Genesi diventa come un'idea fissa nella mente di Agostino, tanto più che la sua intelligenza – come avviene ai grandi pensatori – è attirata, più che sgomentata, dall'arduità dell'impresa. Nel 391 Agostino diventa presbitero, e, uscendo dalla solitudine di Tagaste, inizia un nuovo periodo di attività in Ippona, che durerà per cinque anni fino alla sua elezione episcopale. In questo periodo egli ha molto da fare sia nel campo catechetico e parenetico, sia in quello polemico contro i Manichei e i Donatisti; tuttavia non dimentica l'antico progetto; anzi, con un coraggio che testimonia la generosità del suo spirito, comincia ad attuarlo, e ne risulta il *De Genesi ad litteram liber imperfectus*. Se questo nuovo scritto rimase, come dice il titolo, incompiuto, non fu certamente per mancanza di tempo, giacchè Agostino, quantunque occupatissimo, avrebbe certo trovato il tempo per terminarlo, se insieme avesse trovato quella « via di uscita » dal senso letterale che, come già sappiamo, egli da tempo andava cercando nel Genesi. Egli stesso invece ci dice che il libro rimase incompiuto perchè fu un fallimento: « Volli provare quanto io valessi anche in questa faticosissima e difficilissima impresa (dell'esposizione letterale del Genesi); ma la mia esperienza nell'esporre le Scritture rimase oppressa dal peso di tanta mole; e prima ancora di terminare un libro, tralasciai quel lavoro a cui io non reggevo » [1]. Questo tentativo fallito rimase inedito, e Agostino allorchè riesaminò le sue opere pensò distruggerlo, tanto più che aveva scritto più tardi i 12 libri del *De Genesi ad litteram* con i quali, egli dice, che il *Liber imperfectus* « non si può in nessun modo confrontare: tuttavia... lo lasciai sussistere, affinchè fosse un indice, a parer mio, non

[1] *Volui experiri in hoc quoque negotiosissimo ac difficillimo opere quid valerem; sed in Scripturis exponendis tirocinium meum sub tanta sarcinae mole succubuit. Et nondum perfecto uno libro, ab eo quem sustinere non poteram labore conquievi.* - *Retractationes* I, 18.

inutile dei miei tentativi nello sciogliere e scrutare la parola divina » [1]. Solo vi aggiunse in fondo una breve pagina, e così lo pubblicò.

Agostino si astiene dal dare ogni giudizio su questo suo *Liber imperfectus*, rimandando il lettore ai suoi 12 libri *De Genesi ad litteram*, ed espressamente invita a giudicare il primo dai secondi. Questo invito è simile a quello dello scultore che persuade i visitatori a fermarsi davanti alla sua statua, piuttosto che davanti al modello di gesso; infatti il *Liber imperfectus* si può considerare il modello di gesso, appena abbozzato e lasciato incompiuto, dei 12 libri *De Genesi ad litteram*. L'interpretazione allegorica del *De Genesi contra Manichaeos* qui è scomparsa; tuttavia l'esegesi letterale non è ancora così assoluta, e sopratutto non così sicura, come nel *De Genesi ad litteram*, pur avendo non poche analogie con questo. È dunque il prodotto di un periodo di preparazione e ricerche, è un nobile tentativo, finito – come ci è stato confessato – col fallimento.

Ma questa onorevole sconfitta doveva sempre più acuire in Agostino il desiderio di tentare l'esegesi letterale del Genesi. Egli frattanto è diventato vescovo, e verso il 398 scrive quelle sue *Confessiones* che sono uno dei più meravigliosi libri mai apparsi sulla terra; d'altra parte le cure pastorali e la polemica anti-manichea ed anti-donatista non gli lasciano tempo per tornare al suo antico progetto. Viene allora ad un compromesso: la pubblicazione delle *Confessiones* era necessaria sia per scopo edificativo, sia in minor grado per scopo polemico; a questa improrogabile pubblicazione egli aggiungerà un'appendice speciale, in cui studierà per la terza volta il suo assillante argomento. Si noti infatti che dei 13 libri delle *Confessiones*, soltanto i primi dieci contengono

[1] *Eis iste nullo modo est comparandus. Verum... manere volui ut esset index, quantum existimo, non inutilis rudimentorum meorum in enucleandis atque scrutandis divinis eloquiis.* Loc. cit.

l'autobiografia, e sono divisi in modo che i primi nove espongono specialmente i fatti passati, dalla nascita dell'autore fino alla sua conversione, mentre il decimo espone i fatti contemporanei, cioè una specie di discussione del presente stato spirituale sotto forma di esame di coscienza. Quindi, col decimo libro, le *Confessiones* sarebbero finite: il loro schema, sotto l'aspetto autobiografico è armonico e compiuto, nè abbisogna d'altro. Seguono tuttavia ancora tre libri; ma essi, abbandonato qualsiasi argomento autobiografico, trattano del Genesi, e più esattamente del suo primo capitolo, dilungandosi anche su questioni connesse in qualche modo con quello. Questi tre ultimi libri sono dunque una vera « appendice » aggiunta abilmente alle *Confessiones*, e difficilmente si potrebbe spiegare il perchè della loro esistenza, se noi già non sapessimo che da molti anni la mente dell'autore era assillata dal problema dell'esegesi letterale del Genesi.

Di questa divisione delle *Confessiones*, che è evidente dal testo stesso e tuttavia non ha finora ricevuto una chiara spiegazione dagli studiosi, troviamo un avvertimento anche in Agostino, il quale dice: « I 13 libri delle mie Confessioni... dal primo al decimo parlano di me; negli altri 3, delle sante Scritture, dal passo che dice: *In principio fecit Deus caelum et terram* fino al riposo del sabato » [1]. È dunque evidente che anche nell'intenzione d'Agostino questi ultimi tre libri delle *Confessiones* erano o dovevano essere una vera esposizione del Genesi, tanto più se consideriamo che il tratto esposto del Genesi corrisponde esattamente al tratto esposto nel primo libro del *De Genesi contra Manichaeos*, e che questo libro è presentato da Agostino nelle sue *Retractationes* quasi con le stesse parole con cui sono presentati questi tre libri delle *Confessiones* [2].

[1] *Confessionum mearum libri tredecim... a primo usque ad decimum de me scripti sunt: in tribus ceteris, de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est, In principio fecit Deus caelum et terram, usque ad sabbati requiem.* - *Retractationes* II, 6.
[2] Cfr. *Retractationes* I, 10, e II, 6.

Su questo terzo tentativo, in forma d'appendice, Agostino non dà alcun giudizio; ma forse non è arrischiato supporre che egli sarebbe stato pronto a ripetere a proposito di esso l'invito che aveva fatto a proposito del secondo tentativo, il *Liber imperfectus,* cioè di giudicarlo dai successivi 12 libri *De Genesi ad litteram.* Infatti anche questa Appendice appartiene allo stesso periodo di preparazione e di ricerche del *Liber imperfectus,* quantunque quella segni un evidente progresso rispetto a questo, sia nella profondità dell'investigazione sia nella sicurezza delle idee direttive. È poi da notare in modo particolare che troviamo già in questa Appendice alcuni concetti fondamentali ed anche parecchie espressioni tipiche che ritroveremo nel *De Genesi ad litteram.* È un segno che lascia intravedere la lunga e intensa elaborazione di concetti che la mente di Agostino maturava in questo periodo, in vista sempre del « migliore e più diligente trattato sul Genesi » che egli – come abbiamo già visto – aveva vagamente promesso nel *De Genesi contra Manichaeos;* è anche l'aurora che preannunzia lo spuntar del sole.

E finalmente il sole spuntò: per la quarta volta Agostino dà la scalata al Genesi, e questa volta giunge fino alla cima; scrive cioè i 12 libri *De Genesi ad litteram.*

Anche questa, come altre opere di Agostino, non fu scritta tutta di seguito, nè in un periodo in cui l'autore lavorasse soltanto su di essa; egli scriveva come e quando poteva, negli scarsi ritagli di tempo rimastigli dalle sue molteplici occupazioni pastorali, e per di più lavorando nello stesso tempo anche su altre opere. Sappiamo infatti da lui stesso che cominciò a scrivere il *De Genesi ad litteram* dopo che aveva già cominciato a scrivere i 15 libri *De Trinitate,* ma che terminò il *De Genesi* prima del *De Trinitate* [1]. (Si noti occasionalmente questa preferenza data al *De Genesi,* cominciato dopo del *De Trinitate* ma finito prima di esso;

(1) Cfr. *Retractationes* II, 24.

tale preferenza dimostra ancora una volta quanto urgente fosse quel problema per Agostino). Ora, noi sappiamo che il *De Trinitate* fu cominciato verso il 400 e finito verso il 416; possiamo quindi concludere che egli cominciò a lavorare sul *De Genesi* verso il 405 e lo terminasse alcuni anni più tardi, forse verso il 414 [1].

Prima che cominciamo ad esaminare questo libro, è nostro dovere sentire il giudizio che il suo stesso autore ne dava circa 20 anni dopo che aveva principiato a scriverlo, e poco prima di morire. Ci dice Agostino che in questo libro ha discusso il « Genesi alla lettera: cioè non secondo i significati allegorici, bensì secondo la proprietà dei fatti avvenuti » [2]. Questo è lo scopo prefissosi da Agostino. Ma come e quanto credeva egli di aver raggiunto tale scopo? Ci dice anche questo, confidandoci che in questo libro « le cose ricercate sono più di quelle trovate: e, fra quelle trovate, ancor meno sono quelle confermate; le rimanenti poi sono proposte in maniera tale, come se fossero da ricercarsi di nuovo » [3].

Noi, che ricerchiamo il pensiero di questo genio cristiano 15 secoli dopo la sua scomparsa, non possiamo non convenire in ambedue i punti del giudizio da lui dato sul suo *De Genesi ad litteram*. In quest'opera egli ha veramente esposto il Genesi secondo la lettera, cioè secondo la maniera che egli ha creduto che si siano svolti i fatti reali; inoltre, più che dogmatizzare e definire le questioni con decisioni perentorie, egli ha avuto di mira in quest'opera di ampliare l'orizzonte, e di mostrare al lettore quante « possibili » spiegazioni si potevano dare alle singole questioni, lasciando per lo più la decisione al lettore stesso.

[1] Cfr. *Epist.* 143, *ad Marcellinum;* e anche *Epist.* 159, *ad Evodium,* e *Epist.* 162, *ad Evodium.*

[2] *De Genesi ad litteram : id est, non secundum allegoricas significationes, sed secundum rerum gestarum proprietatem.* - *Retractationes* II, 24.

[3] *In quo opere plura quaesita quam inventa sunt: et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata; cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint.* Loc. cit.

Questa seconda osservazione ci porta a parlare del metodo seguito da Agostino in quest'opera. Tale metodo colpisce il lettore fin dalle prime pagine dello scritto. Agostino infatti, entrando subito in argomento, non fa che esporre una appresso all'altra le varie maniere in cui le prime parole del Genesi possono essere interpretate; è un fuoco di fila di ipotesi, di suggestioni, di interrogazioni, di *forsitan*, di *utrum* e *an*, che si prolunga per tutti i 21 capitoli del primo libro; delle ipotesi solo poche sono respinte, le altre sono lasciate in sospeso. È il metodo che Agostino seguirà più o meno in tutta l'opera; ed è anche un metodo seguito con piena consapevolezza dal suo autore. Verso la fine infatti dello stesso primo libro Agostino confessa apertamente e a più riprese la ragione di questo metodo, che applicato all'esegesi del Genesi gli sembra migliore di ogni altro. Egli dice: « Nelle cose oscure e lontanissime dagli occhi nostri, se noi leggiamo circa esse qualche scritto anche divino, il quale può dare origine ad opinioni diverse fra loro, pur rimanendo intatta la fede che noi abbiamo; su nessuna di esse ci dobbiamo gettare con affermazioni precipitose in maniera tale che, se poi la verità discussa più diligentemente la dimostra infondata, noi rimaniamo smarriti. In tal caso infatti noi combatteremmo, non per l'opinione delle Scritture divine, ma per la nostra propria, volendo far passare per opinione delle Scritture quella che è nostra; mentre, al contrario, dobbiamo volere che l'opinione delle Scritture sia la nostra » [1]. Questo generale principio d'esegesi biblica sta tanto a cuore ad Agostino, che egli vi si trattiene su a spiegarlo per molte pagine; finchè poi, scendendo al caso

[1] *In rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quae possint salva fide qua imbuimur, alias atque alias parere sententias; in nullam earum nos praecipiti affirmatione ita proiciamus, ut si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus: non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse, quae nostra est; cum potius eam quae Scripturarum est, nostram esse velle debeamus.* - *De Gen. ad litt.* I, 18.

particolare del Genesi, così si esprime: « È da considerare ed osservare che io, per quanto ho potuto, ho spiegato il libro del Genesi in molte maniere, riportando le varie opinioni circa le sue parole espresse oscuramente per nostro esercizio; non ho sostenuto temerariamente un'interpretazione con pregiudizio di qualche altra forse migliore, affinchè ognuno scelga secondo la sua capacità ciò che può comprendere: e dove non può capire, attribuisca onore alla Scrittura di Dio, e timore a se stesso » [1]. Ciò che fa parlare Agostino in questa maniera è sopratutto il rispetto per la scienza profana, e particolarmente per le scienze naturali; verso cui egli non solo non ha alcuna diffidenza, ma al contrario nutre tanta venerazione, che è pronto a subordinare l'esegesi umana della Scrittura divina ai dati sicuri di quelle scienze; così infatti si esprime, avendo in mira sopratutto il Genesi: « Avviene spessissimo che una persona, anche non cristiana, conosca per prova o per esperienza certissima qualche cosa circa la terra, il cielo, gli altri elementi di questo mondo, il moto e cambiamento o anche la grandezza ed intervallo delle stelle, le eclissi periodiche del sole e della luna, i ricorsi degli anni e dei tempi, la natura degli animali, delle piante, delle pietre, e cose simili. Allora è troppo sconveniente e dannoso e sommamente da fuggirsi, che un cristiano si metta a parlare di tali cose presentando ciò che dice come se fosse conforme alle Scritture cristiane, mentre un infedele qualunque che l'ascolta sente che delira; cosicchè vedendolo, come si dice, prender lucciole per lanterne, difficilmente può raffrenare le risa. E non sarebbe un grave inconveniente che chi sbaglia sia deriso, quanto che i nostri Autori siano creduti avere affermato tali cose da coloro che sono fuori della Chiesa.....

[1] *Considerandum et observandum, quod librum Geneseos multipliciter, quantum potui, enucleavi, protulique sententias de verbis ad exercitationem nostram obscure positis; non aliquid unum temere affirmans cum praeiudicio alterius expositionis fortasse melioris, ut pro suo modulo eligat quisque quod capere possit; ubi autem intelligere non potest, Scripturae Dei det honorem, sibi timorem.* - *De Gen. ad litt.* I, 20.

Se infatti costoro trovano un cristiano qualsiasi che sbaglia in quella materia che essi conoscono benissimo, e che asserisce esser la sua infondata opinione quella dei nostri Libri sacri; come potranno quegli increduli prestar fede a questi Libri nell'argomento della resurrezione dei morti, della speranza di vita eterna e del regno dei cieli, se li ritengono fallaci circa quegli argomenti di cui essi poterono già fare esperienza o un indubitabile controllo matematico? » [1]. Queste parole così limpide, sono anche così vere, che anche oggi non hanno perso assolutamente nulla del loro valore; e se il loro autorevole ammonimento non fosse stato sventuratamente dimenticato nei secoli scorsi, la storia della Chiesa sarebbe ora libera da alcune dolorose pagine, quali quelle di Galileo Galilei e di Richard Simon.

Nel *De Genesi ad litteram* Agostino naturalmente non espone tutto il Genesi, ma – come aveva fatto nei precedenti tentativi – si ferma all'espulsione di Adamo dal paradiso, cioè si limita ai tre primi capitoli del Genesi, trattando la materia con numerose e ampie digressioni. Noi non solo non possiamo occuparci delle digressioni, che pure alle volte sarebbero assai importanti, ma neppure seguire minutamente l'esposizione che Agostino fa del racconto del Genesi; questo studio richiederebbe un'ampiezza a noi non concessa, e ci porterebbe necessariamente in questioni filosofiche e teolo-

(1) *Plerumque enim accidit ut aliquid de terra, de caelo, de ceteris mundi huius elementis, de motu et conversione vel etiam magnitudine et intervallis siderum, de certis defectibus solis ac lunae, de circuitibus annorum et temporum, de naturis animalium, fruticum, lapidum, atque huiusmodi ceteris, etiam non christianus ita noverit, ut certissima ratione vel experientia teneat. Turpe est autem nimis et perniciosum ac maxime cavendum, ut christianum de his rebus quasi secundum christianas Litteras loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto caelo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tam molestum est, quod errans homo deridetur, sed quod auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur..... Cum enim quemquam de numero Christianorum in ea re quam optime norunt, errare deprehenderint, et vanam sententiam suam de nostris Libris asserere; quo pacto illis Libris credituri sunt, de resurrectione mortuorum, et de spe vitae aeternae, regnoque caelorum, quando de his rebus quas iam experiri, vel indubitatis numeris percipere potuerunt, fallaciter putaverint esse conscriptos? - De Gen. ad litt.* I, 19.

giche aliene dal nostro soggetto e collegate con molti altri scritti di Agostino. Ci limiteremo quindi ad accennare ad alcuni punti fondamentali della sua esposizione, che sono come le chiavi di volta di tutto il suo sistema esegetico del Genesi.

Cominciamo intanto col dire che l'esegesi che Agostino fa del Genesi, pur volendo essere strettamente letterale e spiegare i fatti oggettivamente accaduti, è essenzialmente teologica. Naturalmente molte delle questioni che oggi tormentano gli studiosi della Bibbia, a quei tempi ancora non erano sorte; come pure i documenti che noi possediamo, e alcuni soltanto da pochi anni, erano affatto ignoti ad Agostino. Egli non conosceva, ad esempio, nè la stretta dipendenza etnologica degli antichi Ebrei dai Babilonesi, nè i frammenti di Beroso, nè le tavolette cuneiformi che oggi dalle vetrine del British Museum raccontano la storia del Diluvio quasi con le stesse parole della Bibbia. Per Agostino il racconto del Genesi è parola di Dio, la quale è vera in maniera assolutamente letterale e corrisponde rigorosamente ai fatti avvenuti nel campo della realtà. Egli tuttavia non restringe questo campo ai fenomeni fisici, come farebbe ad esempio un astronomo o un geologo o un cronista, bensì lo estende alle realtà soprasensibili, di cui egli ha indubitabile conoscenza egualmente dalla parola di Dio consegnata nel Genesi; queste realtà soprasensibili, quale ad esempio il mondo angelico che ha una parte così decisiva nella sua esegesi, fanno sì che essa assuma quel carattere essenzialmente teologico che abbiamo rilevato. Ma tale carattere, che non si deve affatto confondere con l'allegorico, non fa in nessun modo dimenticare ad Agostino la scienza fisica e positiva – naturalmente quella dei tempi suoi –; chè anzi, oltre alle frequenti e interessanti incursioni che egli fa nel campo strettamente scientifico, si può affermare che il suo sistema esegetico è un continuo tentativo di sintetizzare ed accordare i dati della scienza con la parola di Dio interpretata letteral-

mente. E questo tentativo porta a conclusioni inaspettate, come passiamo subito a vedere.

Per Agostino la creazione dell'universo non avvenne in sei giorni o periodi di tempo; essa fu totale e simultanea. Egli trova la prova di tale dottrina specialmente nel primo versetto del Genesi « In principio Dio creò il cielo e la terra »; in questo versetto la parola « cielo » significherebbe la creatura spirituale ancora informe perchè non convertita al Verbo divino, e la parola « terra » l'insieme degli elementi materiali anch'essi ancora informi [1]. Compiuto quest'unico atto creativo, in cui tutte le sostanze ancora informi furono tratte dal nulla una volta per sempre, s'iniziò il momento che non è più rigorosamente creativo, ma creativo-esplicativo, o meglio estrattivo, giacchè i varii generi e specie e individui in questo momento non sono più estratti dal nulla, ma dalla preesistente doppia natura informe, quella spirituale e quella materiale. Come sulla terra primordiale, cioè sulla materia informe, si librava l'operante Spirito di Dio: così sul cielo primordiale, cioè sullo spirito informe, risonò il primo comando di Dio « Sia fatta la luce! » – Questa luce per Agostino non è affatto la luce fisica, ma quella spirituale, cioè gli angeli, estratti dalla informe sostanza spirituale. Egli infatti fa notare che, come nel primo versetto le parole « cielo » e « terra » non possono intendersi per « firmamento » e « terraferma », perchè il firmamento fu fatto solo nel secondo giorno e la terraferma nel terzo: così la « luce » fatta nel primo giorno non può essere quella fisica, perchè il sole, la luna e le stelle furono fatte solo nel quarto [2]. Era dunque la luce spirituale. Come si vede, lo stesso argomento della luce fatta prima del sole [3] che fornì al Voltaire una celebre

[1] Cfr. *De Gen. ad litt.* I, 1; IV, 21, 35; *Confession.* XII, 2 sgg.; *De Gen. ad litt. liber imperf.* cap. 3.

[2] Cfr. *De Gen. ad litt.* II, 2 sgg.; IV, 22 sgg.; I, 3-5; *Confession.* XII, 7 sgg.

[3] Cfr. *De Gen. ad litt.* I, 11; IV, 21, 22; per tutta la presente questione è anche da consultarsi, fuor degli scritti da noi esaminati, *De civitate Dei,* XI, 6 sgg., specialmente il cap. 9.

e puerile obiezione contro il racconto del Genesi, aveva già fornito ad Agostino un tratto geniale di teologia speculativa. Nè si deve credere che egli presentasse questa sua spiegazione come allegorica; al contrario, nel bel mezzo della sua spiegazione egli dedica un capitolo apposta, a guisa di parentesi, a ricordare che la sua esegesi vuol essere letterale: egli cioè è convinto che la parola di Dio nel Genesi designi col termine di luce precisamente l'insieme delle creature angeliche [1].

Prima di inoltrarci nell'esposizione dell'esegesi di Agostino bisogna ricordare che, sebbene il suo principio della creazione totale e simultanea sia specialmente frutto della sua speculazione teologica, tuttavia egli adduce più d'una volta anche un passo della Scrittura a sostegno di questo suo principio, ed è il passo dell'*Ecclesiastico* XVIII, 1, citato conforme alla Vulgata: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul* [2]. È noto che Agostino sapeva pochissimo il greco: tuttavia spesso nei suoi scritti, compresi i commenti al Genesi, egli ricorre alla sua limitata cognizione del greco per meglio definire il senso di qualche espressione teologica o biblica; come pure è ordinariamente scrupoloso nel determinare il preciso valore dei passi biblici da lui citati, tanto che spesso nelle *Retractationes* avverte che in questa o quella sua opera ha interpretato inesattamente il significato di qualche passo biblico, ovvero che è stato indotto in errori da codici scorretti. È quindi sorprendente rilevare che egli non abbia neppur sospettato la possibilità che il passo *creavit omnia simul* avesse un senso diverso da quello che egli vi attribuiva. Egli attribuiva a *simul* il senso temporale di « simultaneamente »; ma il testo greco (giacchè quello ebraico non può venire in questione) ha in sua vece un'espressione quantitativa ἔκτισε τὰ πάντα κοινῇ, cioè « creò assolutamente tutte

[1] Cfr. *De Gen. ad litt.* IV, 28.
[2] Cfr. *De Gen. ad litt.* VI, 3; X, 2; IV, 33; cfr. IV, 34; V, 3.

le cose », giacchè in questa espressione il termine κοινῇ si riferisce a πάντα in senso certamente quantitativo, col significato di « assolutamente, senza eccezione », come si ritrova in altri passi biblici. Da questa parte quindi l'opinione della creazione totale e simultanea rimane senza appoggio biblico. Aveva poi essa un appoggio nella tradizione, o fu un prodotto della speculazione d'Agostino? Il trattare tale questione ci porterebbe lontani dal nostro argomento. Possiamo tuttavia accennare di sfuggita che essa ebbe una tradizione almeno posteriore, in quanto cioè essa stessa creò una tradizione in suo favore: troviamo infatti che Agostino è seguito in questa sua opinione non solo da parecchi teologi di valore quali Alberto Magno, Sisto da Siena, il Gaetano, il Noris, il Berti, ma che perfino Tommaso d'Aquino confessa apertamente: *Haec opinio (Augustini) plus mihi placet* [1]. Inoltre, tale opinione era già stata espressa in maniera più o meno precisa da scrittori anteriori ad Agostino, quali fra i giudei Filone, e fra i cristiani Clemente d'Alessandria, Origene, Atanasio, e altri [2]; ma, mentre è difficile dimostrare che Agostino dipenda da essi, si può affermare con sicurezza che da lui dipende la tradizione posteriore che diffuse la sua opinione in tutto il Medioevo, fino quasi ai giorni nostri.

Riprendendo l'esposizione dell'esegesi d'Agostino, si presenta la difficoltà dei sei giorni. Se la creazione fu totale e simultanea, i sei giorni del Genesi che cosa significano? A questa obiezione, che nel sistema di Agostino è certo gravissima, egli dà due risposte insieme, le quali non si escludono a vicenda, bensì si svolgono in maniera parallela e indipendenti fra loro.

La prima risposta è puramente teologica, giacchè si fonda sul genere di conoscenza che egli suppone come propria alla natura angelica. Abbiamo già visto che egli interpreta il primo versetto del Genesi « In principio Dio creò il cielo »

(1) Cfr. Thomas Aquin. *In II Sentent.* dist. 12, q. 1, art. 2.
(2) Cfr. Petavius, *De sex dierum opif.* I, 5.

come riferito alla creatura spirituale ancora informe, e che interpreta il comando del primo giorno « Sia fatta la luce! » come riferito alla estrazione degli angeli dalla creatura spirituale informe. Da questo concetto, Agostino prende l'argomento della sua risposta teologica. Se questi esseri spirituali – egli pensa – sono chiamati « luce », come la luce fisica solare ha una sera ed un mattino, così possono avere anche essi una sera di luce ottenebrata, ed un mattino di luce sfolgorante. Naturalmente questa terminologia è puramente allegorica: ma egli la trasferisce alla conoscenza propria agli angeli, e trova, in lunghe pagine che sono una meraviglia di acutezza e di profondità, che gli angeli hanno una doppia conoscenza o visione, la visione della sera o *visio vespertina*, e la visione del mattino o *visio matutina*. La prima, più oscura e quindi *vespertina*, si riferisce all'essere limitato delle cose in se stesse; l'altra, più chiara e quindi *matutina*, si riferisce alle idee eterne che sono nel Verbo di Dio e secondo cui furono fatte le cose. Dio nella creazione presentò le cose alla mente degli angeli secondo questa doppia visione, come in sei rivelazioni successive: di qui i sei giorni della creazione; e poichè questi giorni sono ricordati dal Genesi nel loro doppio momento della sera e del mattino, essi alludono, secondo Agostino, alla doppia visione vespertina e matutina degli angeli [1]. Se e fino a qual punto sia da ritrovarsi un'influenza della filosofia neo-platonica in questi concetti di Agostino, non è nostro compito indagare: a noi basti avere accennato l'esistenza anche di tale questione.

La seconda risposta, data da Agostino alla questione dei sei giorni, è filosofica. Egli infatti concepisce l'essere informe creato *a principio*, sia spirituale che materiale, (cioè il « cielo » e la « terra » del primo versetto del Genesi) come contenente in se stesso le cause esigenti della sua

[1] Cfr. *De Gen. ad litt.* IV, 22 sgg., 35.

« formazione », cioè del suo passaggio dallo stato « informe » della creazione primordiale allo stato « formato » avvenuto lungo i sei giorni. Queste cause, nascoste dal Creatore nella creatura primordiale, erano come semi che dovevano germogliare in ordine e dipendenza fra loro: tuttavia, perchè spuntassero facendo sbocciare lo stato « formato » della creatura, non era più necessaria l'azione del Creatore *ex-nihilo,* ma solo l'intervento di Dio ordinatore della creatura. Questa ordinazione di Dio, che dispone la creatura primordiale in una connessione di dipendenza causale sei volte ripetuta, viene esposta nei sei giorni del Genesi [1].

Il concetto sommamente arduo di queste cause latenti nella creatura primordiale, attira con la sua difficoltà il genio di Agostino, che vi torna sopra insistentemente e quasi con passione. Egli si trova già imbarazzato ad esprimere tale concetto con parole esatte, dando così in precedenza ragione a Dante quando dice che « a risponder la materia è sorda ». Perciò, ora chiama queste cause *causales rationes,* ora *rationes primordiales*, ora qualche cosa che opera tutt'insieme *invisibiliter, potentialiter, causaliter* [2]; ora, disperando dei termini già in uso, foggia parole nuove e parla, ad esempio, della *formabilitas* [3] della materia; oppure accoppia termini che sembrano contradditorii nominando, ad esempio, più d'una volta una ipotetica *materies spiritualis* [4].

Per meglio comprendere la natura di queste *causales rationes,* seguiremo Agostino nell'applicazione che fa di esse alla formazione del corpo e dell'anima di Adamo e di Eva; ma poichè egli stesso è alle prese con le difficoltà di espressione, ed ammonisce con insistente premura di

(1) Cfr. *De Gen. ad litt.* V, 4-5.

(2) Le precedenti espressioni si ritrovano più d'una volta nei libri V-VI del *De Gen. ad litt.*, quest'ultima in VI, 6.

(3) Cfr. *De Gen. ad litt.* V, 5.

(4) Cfr. *De Gen. ad litt.* VII, 6-7.

non essere frainteso, sarà meglio riportare le sue precise parole. Egli comincia col porre la questione se l'uomo fosse fatto fin dal principio, quando cioè Dio *creavit omnia simul*, oppure nel sesto giorno, in cui la sua formazione è narrata nel Genesi. Dopo lunghi preliminari ([1]), ove con la solita sottigliezza illustra la questione e con la solita prudenza enumera le varie soluzioni possibili, egli dà la sua risposta, ed è che Adamo ed Eva furono fatti in ambedue quelle designazioni, ma *aliter et aliter*. Dio infatti fece Adamo ed Eva *aliter tunc* (cioè da principio), *id est potentialiter atque causaliter, sicut illi operi competebat, quo creavit omnia simul...: aliter autem nunc* (cioè nel sesto giorno), *sicut ea videmus, quae per temporalia spatia creat, sicut usque nunc operatur* ([2]). Dopo poche linee, questa risposta è ripetuta quasi con le stesse parole: *aliter ergo tunc ambo, et nunc aliter ambo: tunc scilicet secundum potentiam per verbum Dei tamquam seminaliter mundo inditam, cum creavit omnia simul...; nunc autem secundum operationem praebendam temporibus, qua usque nunc operatur* ([3]). Ma nonostante questa insistenza, egli ha un gran timore di non essere ben capito, e lo confessa apertamente dicendo: « Bisogna stare attenti che, a motivo della percezione alquanto difficile di queste cose, che i più tardi non riescono ad afferrare, non si creda che io senta o dica qualche cosa che io ben so di non sentire nè dire; giacchè, sebbene nei precedenti trattati io abbia premunito il lettore per quanto ho potuto, credo tuttavia che molti resteranno all'oscuro su tali punti » ([4]). Preso allora dallo scrupolo, ritorna al

([1]) Cfr. *De Gen. ad litt.* VI, 1 segg.
([2]) Cfr. *De Gen. ad litt.* VI, 5.
([3]) Loc. cit.
([4]) *Cavendum est ne, propter ipsarum rerum aliquanto difficilem perceptionem, quam tardiores assequi non sufficiunt, putemur aliquid sentire ac dicere, quod scimus nos nec sentire nec dicere. Quamquam enim praecedentibus sermonibus, quantum potuerim, lectorem praestruxerim, plures tamen arbitror caligare in his locis.* - *De Gen. ad litt.* VI, 6.

tema del *tunc* e del *nunc*, col suo stile caratteristico: *Tunc autem factus est homo et masculus et femina: ergo et tunc et postea. Neque enim tunc, et non postea; aut vero postea et non tunc: nec alii postea, sed iidem ipsi aliter tunc, aliter postea. Quaeret ex me quomodo. Respondebo, postea visibiliter, sicut species humanae constitutionis nota est nobis... Quaeret tunc quomodo. Respondebo, invisibiliter, potentialiter, causaliter, quomodo fiunt futura non facta* [1].

Il timore di Agostino di essere frainteso era giustificato non solo per i suoi tempi, ma anche per i nostri. Circa trenta anni fa, ci fu in Italia un illustre letterato cattolico, in seguito coinvolto parzialmente nel movimento modernista, il quale sostenne in un celebre scritto che da queste dottrine di Agostino si poteva trarre l'insegnamento di un darwinismo mitigato, applicato cioè solamente al corpo di Adamo, in quanto quel corpo sarebbe stato il prodotto della evoluzione che le *causales* o *primordiales rationes* avrebbero sviluppato nella materia. Non è nostro compito discutere la possibilità di questa teoria, presa in sè e astrattamente; possiamo tuttavia affermare con sicurezza che Agostino non ha mai pensato a qualche cosa di simile. E, in realtà, dalle considerazioni che egli continua a fare su questo argomento, appare che secondo lui Dio formò il corpo di Adamo veramente dal fango della terra [2], e con un intervento che, sebbene conforme alle *primordiales rationes*, era tuttavia *contra naturae usitatum cursum* [3]; inoltre, sebbene egli ammetta che Adamo potè esser formato sia in istato embrionale sia in età matura [4], tuttavia ritiene più probabile che fosse formato in « virilità perfetta » [5], cosa che nessun darwinista anche mitigato potrebbe concedere.

(1) Loc. cit.
(2) Cfr. *De Gen. ad litt.* VI, 12.
(3) Cfr. *De Gen. ad litt.* VI, 14.
(4) Cfr. *De Gen. ad litt.* VI, 13.
(5) Cfr. *De Gen. ad litt.* VI, 18.

Più interessante ancora per il teologo ed il filosofo è la questione delle *causales rationes* applicate all'anima di Adamo. È noto che Agostino fino agli ultimi anni della sua vita non ha saputo decidersi fra le due dottrine circa l'origine delle singole anime umane, quella del traducianismo spirituale ossia del generazionismo, e quella del creazionismo; lo dice egli stesso in uno dei suoi ultimi scritti: « ... confessavo di non sapere, circa l'origine dell'anima dei singoli uomini, se esse si propaghino da quell'unica del primo uomo e in seguito per mezzo dei genitori: ovvero se, come a quel primo, esse vengano date una a ciascuno senza alcuna propagazione; tuttavia affermavo che l'anima non è corpo, ma spirito » (1). Certamente questo suo persistente dubbio fu provocato, come appare da molti passi dei suoi scritti, dal fatto che egli non scorgeva come si spiegasse nel creazionismo la propagazione del peccato originale. Ora, se questa preoccupazione evidentemente mancava nel caso di Adamo, vi erano tuttavia in questo caso le altre due preoccupazioni della dottrina generale di Agostino sulla creazione, cioè quella di Dio che *creavit omnia simul*, e quella delle *causales rationes* immesse da Dio nella primordiale creatura. Da questi due punti sorgeva infatti un dilemma: se l'anima di Adamo fu creata *a principio*, dove rimase essa fino al sesto giorno in cui fu formato l'uomo? Se poi fu creata al sesto giorno, la creazione non fu totale e simultanea al principio.

Agostino discute tale questione con sottilissimi argomenti e con tanto ardore, che le dedica quasi due libri del *De Genesi ad litteram*, cioè tutto il settimo e parte del decimo; tuttavia nelle ricapitolazioni, ch'egli fa più d'una volta lungo la discussione (2), non prende una decisa posizione, proba-

(1) *De origine animae hominum singulorum, utrum ex illa una primi hominis, ac deinde ex parentibus propagentur, aut sicut illi uni sine ulla propagatione singulae singulis dentur, me nescire confessus sum; verumtamen scire, animam non corpus esse, sed spiritum.* — *Retractationes* II, 56.

(2) Cfr. *De Gen. ad litt.* VII, (21), 28; X, 2, 4.

bilmente perchè – com'egli accenna [1] – non trova argomenti decisivi nè dalla Scrittura nè dalla ragione. Certo è che egli non rinnega nessuno dei suoi due principii [2]: non quello della creazione totale e simultanea – quindi l'anima di Adamo non fu creata nel sesto giorno quando fu immessa nel corpo, ma da principio [3]; non quello delle *causales rationes* – quindi l'anima benchè creata *seminaliter* da principio, dovette restare *latenter* in qualche primordiale creatura spirituale, come il corpo di Adamo era contenuto *seminaliter* e *latenter* nella creatura corporea. Ma questo è il punto insuperabile: qual'è questa natura primordiale? Agostino penserebbe a qualche cosa che, con metafora arditissima, egli chiama *materies spiritualis;* ma la definizione di questo elemento sfugge anche alla sua mente [4]. Poi passa a chiedersi se la *causalis ratio* dell'anima umana fu depositata addirittura negli angeli. Ma in tal caso bisognerebbe dire che l'anima è in qualche maniera figlia degli angeli, mentre per Agostino *durum est hoc, angeli aut angelorum filiam dicere esse animam* [5]: il qual giudizio è ancora ripetuto in seguito con analoghe parole: *dure atque intolerabiliter diceremus... eam... angelorum filiam* [6]. Così Agostino lascia in sospeso questo punto, ricapitolando solo ciò di cui è sicuro in queste parole: « Si creda dunque, se non c'è in contrario alcuna autorità della Scrittura o ragione di verità, che l'uomo nel sesto giorno fu fatto in maniera tale, che la *ratio causalis* del corpo umano stesse nascosta negli elementi del mondo; l'anima invece già fosse creata essa stessa, appena da principio fu istituito il giorno, e creata stesse nascosta nelle opere di Dio, fino a che a suo tempo soffiandola, cioè ispirandola, la in-

(1) Cfr. *De Gen. ad litt.* VII, 24, X; 4 sgg. (23).
(2) Cfr. *De Gen. ad litt.* VII, 5, 6, 22, 23, 24, 27, 28; X, 2.
(3) Cfr. *De Gen. ad litt.* VII, 24.
(4) Cfr. *De Gen. ad litt.* VII, 6-9.
(5) Cfr. *De Gen. ad litt.* VII, 23.
(6) Cfr. *De Gen. ad litt.* X, 2.

serisse nel corpo formato dal fango » [1]. Più di questo egli non sa dire, e umilmente domanda luce a chi è più intelligente di lui [2]. Bisogna tuttavia confessare che è cosa molto ardua rintracciare la vera opinione di Agostino in questa lunga discussione. In essa, infatti, oltre alla difficoltà di stile che è qui più nervoso e dialettico che altrove, vi è l'altra, che egli spesso si trattiene a lungo su una data ipotesi e la lumeggia accuratamente, ma soltanto per farne risaltare le difficoltà e infine implicitamente abbandonarla, mentre pure sembrava che quella fosse la sua opinione. Secondo il mio parere, anche recenti studiosi del pensiero di Agostino sono stati tratti in inganno da questo fatto, e le loro conclusioni meriterebbero un'accurata revisione; ma non essendo questo il nostro compito, basti qui aver accennato all'esistenza del problema.

Proseguendo nella sua esposizione, Agostino tratta nel libro ottavo del paradiso terrestre, nel nono della formazione della donna, nell'undecimo della caduta di Adamo e della sua espulsione dal paradiso. Il tutto è interpretato in senso letterale e storico, compreso il paradiso terrestre, al quale tuttavia egli attribuisce secondariamente anche un significato spirituale [3]. Improvvisamente, nel dodicesimo libro, egli ritorna sulla questione del paradiso terrestre e ne discute la natura e la situazione, riferendosi anche al celebre passo di Paolo ove l'apostolo dice di essere stato rapito « fino al terzo cielo e nel paradiso » [4]; e con questo libro termina lo scritto d'Agostino. Indubbiamente questo libro, che ripete la materia già trattata, fa l'impressione di una Appen-

[1] *Credatur ergo, si nulla Scripturarum auctoritas seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi; anima vero iam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret. — De Gen. ad litt.* VII, 24.

[2] Cfr. *De Gen. ad litt.* VII, 28; (X, 2).

[3] Cfr. *De Gen. ad litt.* VIII, 1.

[4] Cfr. *II Cor.* XII, 2-4.

dice; e quasi come tale è presentato anche da Agostino stesso, il quale, parlando del suo scritto, dopo aver nominati i primi undici libri, prosegue dicendo « ne aggiunsi un dodicesimo, in cui si disputa più diligentemente circa il paradiso » [1]. Ma oltre questa confessione, ne abbiamo da lui un'altra più significativa, quantunque del tutto fugace e incidentale, la quale ci fa intravedere la ragione che ha provocato tale Appendice; la ragione è questa: « affinchè non sembri che io eviti, quello che l'Apostolo sembra insinuare, cioè che il paradiso stia nel terzo cielo » [2]. Era dunque una questione scottante questa della situazione del paradiso terrestre, e Agostino non vuole apparire pusillanime evitandola. Ma perchè era scottante tale questione? Quali erano le idee correnti in quei tempi su tale argomento?

Per lunghe ricerche fatte, destinate a veder la luce in uno studio speciale, sono in grado di fornire a questo proposito le seguenti notizie. Fin dai tempi precristiani era molto diffusa presso i giudei l'opinione che il paradiso terrestre, ossia l'Eden di Adamo, non fosse situato su questa terra, ma in un'altra terra, o addirittura in cielo (o in uno dei varii cieli); questa credenza giudaica è testimoniata sia dal Talmūd, dallo Zohar ed altri scritti rabbinici, sia da apocrifi giudaici, i cui primi strati risalgono a tempi precristiani, o per lo meno testimoniano le idee di allora.

Nessuna meraviglia quindi che nel cristianesimo, figlio del giudaismo, si ripercuotesse insieme con altre concezioni essenziali anche questa secondaria; tanto più che nei nuovi libri canonici, sacri solo per i cristiani, vi era il già accennato passo di Paolo, il quale – s'interpreti come si voglia – fa spontaneamente pensare ad una stretta connessione fra « paradiso » (certamente l'Eden) e il « terzo cielo ». Spinto

(1) *Duodecimum addidi, in quo diligentius de paradiso disputatum est.* — *Retractationes*, II, 24.

(2) *Ne putemur evitasse, quod videtur Apostolus in tertio caelo insinuare paradisum.* — *De Gen. ad litt.* XII, 1.

da queste considerazioni, intrapresi un metodico spoglio degli scritti cristiani dai più antichi fino a quelli del tardo Medioevo, e trovai di fatti che l'idea dell'Eden situato in cielo, o almeno fuori di questa terra, era molto comune fra gli scrittori cristiani dei primi sei o sette secoli; dopo questo tempo essa comincia a declinare, ma conservando qualche isolato rappresentante, e specialmente lasciando un'ampia eredità di terminologia e di concetti secondarii, che derivano da quell'idea e che si sono mantenuti fino ai tempi moderni. Sarebbe troppo lungo se, a testimoniare la grande diffusione di questa idea, volessi soltanto elencare gli scritti della letteratura cristiana che la seguirono: giacchè ho trovato fra essi i Greci da Ireneo a Cosma Indicopleuste, i Latini da Tertulliano al tardivo Ruperto Abate, i Siri con le recensioni siriache dell'*Apocalisse di Baruch* e dell'*Apocalisse di Paolo*, gli Arabi con Agapio Mahbūb vescovo di Manbigj, e gli Etiopi col Qalêmentos. Limitiamoci quindi a supporre già ampiamente diffusa ai tempi di Agostino l'idea dell'Eden situato in cielo, e torniamo al suo *De Genesi ad litteram*.

Che Agostino conoscesse tale idea, è fuor d'ogni dubbio, perchè egli stesso la menziona [1]. Da chi la conoscesse, non ci è esplicitamente detto; tuttavia, anche senza uscire dalla cerchia dei Latini, non è difficile trovare la persona che può avergliela comunicata. Con molta probabilità questa persona fu Ambrogio di Milano. Se noi infatti pensiamo che Ambrogio è lo scrittore latino che più nettamente d'ogni altro esprime quell'idea, affermando che Adamo dopo il peccato fu scacciato dal medesimo paradiso celestiale ove fu rapito Paolo, e che da quell'altezza eterea fu precipitato su questo mondo [2]; se inoltre osserviamo che gli stessi concetti si ritrovano espressi nei poemi *Cathemerinon* [3] e *Hamartigenia* [4] di

[1] Cfr. *De Gen. ad litt.* XII, 34.
[2] Cfr. Ambrogio, *in Psalm.* 118 *Sermo* IV, 2-3 (cfr. anche *De Paradiso*, I).
[3] Cfr. Prudenzio, *Cathemerinon*, X, 161 sgg.
[4] Cfr. Prudenzio, *Hamartigenia*, 839, sgg.

Prudenzio, il quale, morto circa 20 anni prima di Agostino, aveva avuto il primo eccitamento alla poesia da Ambrogio, prendendo i carmi del vescovo di Milano come suoi primi modelli; se infine ricordiamo che Ambrogio è il segreto ispiratore del *De Genesi contra Manichaeos* di Agostino, il quale – come vedemmo – aveva avuto il primo eccitamento ad una esegesi cristiana del Genesi dalle omelie ch'egli aveva sentito recitare dal vescovo di Milano: dovremo concludere, in forza di queste considerazioni, che non è gratuita l'ipotesi che Agostino conoscesse l'idea dell'Eden situato in cielo dalla parola o dagli scritti di Ambrogio. Con questa affermazione tuttavia non si esclude la possibilità che Agostino, allargando le sue cognizioni con la lettura di altri scrittori cristiani, ritrovasse la stessa idea anche altrove; senza cercare scrittori più lontani, basti ricordare il già mentovato Prudenzio, e specialmente Cipriano di Cartagine, nei cui scritti, così autorevoli in Africa, troviamo egualmente l'idea dell'Eden situato in cielo [1]. Ma oltre a questi vi è un altro scrittore che merita una particolare attenzione, cioè Origene.

Che Origene ritenesse Adamo formato in cielo e abitante da principio in un Eden celestiale, si raccoglie facilmente da varii passi dei suoi scritti confrontati fra loro, specialmente da quelli in cui espone i suoi concetti cosmologici [2]. D'altra parte troviamo che Agostino non solo è abbastanza informato del sistema teologico origeniano, e specialmente dei suoi insegnamenti più caratteristici, ma che appunto per esporre ed impugnare uno di questi insegnamenti rimanda espressamente all'opera fondamentale di Origene Περὶ ἀρχῶν, che egli aveva potuto leggere nella traduzione latina di Rufino [3]. L'insegnamento d'Origene, impugnato da Agostino in questa occasione, è la nota dottrina platonica delle anime

(1) Cfr. CIPRIANO, *De exhortatione martyrii*, 13; *De mortalitate*, 26.

(2) Cfr. ORIGENE, *In Numer. Hom.* XXVI, 5; *Hom.* XXVIII, 2; (cfr. *Hom.* XXI, 1; *In Genesim*, in MIGNE, *Patr. Gr.* 12, 100; *De principiis* III, 6, 8); per i suoi concetti cosmologici cfr. *De principiis* II, 3, 6, 7.

(3) Cfr. *De civit. Dei*, XI, 23.

cadute dal cielo sulla terra e imprigionate nel corpo, in punizione di peccati commessi in cielo. Ora, è chiaro che questa dottrina è assai simile a quella di Ambrogio: basta cambiare il nome di « Adamo » in quello di « anima », e si ha la dottrina di Ambrogio che fa precipitare Adamo dal cielo sulla terra in punizione del peccato commesso nell'Eden celestiale. Nè questa somiglianza fra le due dottrine poteva sfuggire ad un ricercatore così accurato come Agostino; quindi egli, nonostante la sua venerazione per Ambrogio e la sua stima per Origene, doveva essere almeno diffidente di fronte all'idea dell'Eden situato in cielo, come di fronte ad una delle aberrazioni tipicamente origeniane. Anzi, la sua diffidenza doveva ancor più crescere, fino forse a divenire precisa avversione, perchè quell'idea era in contraddizione con altri concetti teologici e cosmogonici, che egli aveva messo a base della sua esegesi al Genesi.

D'altra parte il fatto che quella idea era diffusissima anche fra i cattolici, doveva essere per Agostino un argomento non lieve in favore di essa, e doveva nello stesso tempo quasi impegnare il suo onore di pensatore cristiano ad affrontare l'ardua questione. Egli difatti l'affronta. A questo punto comprendiamo bene il perchè del dodicesimo e ultimo libro, che tratta del paradiso terrestre e del « terzo cielo » di Paolo; come pure comprendiamo il significato delle parole ivi messe da Agostino a principio: « affinchè non sembri che io eviti, quello che l'Apostolo sembra insinuare, cioè che il paradiso stia nel terzo cielo ».

Nè si creda che tale argomento fosse una semplice elegante questione di geografia o cosmologia biblica, che potesse interessare tutt'al più soltanto gli studiosi della Scrittura. La questione invece, pur conservando questa apparenza geografico-cosmologica, era essenzialmente filosofica, ed investiva in pieno il sistema antropologico, che ogni pensatore cristiano si credeva in dovere di costruire sui dati offerti dalla Bibbia. Se Adamo è caduto dal cielo su

questa terra, nella stessa guisa – come dice Taziano [1] – che un pulcino cade dal nido dell'albero sul suolo, l'attuale vita umana non è che un episodio a parte di tutta l'esistenza umana, e le prime origini di questa come pure le sue prime manifestazioni morali vanno ricercate fuor dalla nostra terra, negli spazii sterminati del Cosmo. Chè se Platone aveva già pensato a qualcosa di simile, egli si era limitato tuttavia al νοῦς, alla parte spirituale; nell'opinione cristiana, invece, non era soltanto lo spirito, ma l'intero Adamo in carne e ossa, che faceva quel tragitto attraverso gli spazii del Cosmo. L'antropologia dunque era la prima a risentire di tale questione.

La risposta che Agostino dà a tale questione può sembrare una delusione a molti; ma è in realtà una conferma del metodo da lui costantemente seguito nelle sue ricerche, cioè quello di unire sottigliezza di speculazione teologica con grande rispetto dell'opinione altrui. Dopo aver prudentemente notato che Paolo può essere stato nel paradiso e nel terzo cielo solamente in visione (secondo ciò che dice Paolo stesso: *sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit*), Agostino si dilunga sulla natura delle visioni, non soltanto con considerazioni teologiche, ma anche con interessanti osservazioni fisiologiche, citando esempi di illusioni fantastiche, di sogni venerei, e altri; infine stabilisce tre gradi nella perfezione delle visioni puramente intellettuali, dei quali il terzo sarebbe il più perfetto. Questo terzo grado, secondo Agostino, potrebbe essere significato dall'espressione « terzo cielo » di Paolo [2]. Più di questo, Agostino non sa e non vuol dire, riassumendo le sue ricerche così: « Comunque stiano le cose, e s'interpretino come si vuole, da uno in una maniera e da uno in un'altra..... io confesso di non sapere » [3]. Ma, come si vede, questa soluzione data al problema è puramente

(1) Cfr. Taziano, *Adv. Graecos*, 20.
(2) Cfr. *De Gen. ad litt.* XII, 28-29.
(3) *Utcumque se ista habeant, et accipiantur ut libet, ab alio sic, ab alio autem sic....... ignorare me fateor.* Loc. cit.

teologica; si può ancora insistere sul lato geografico o cosmologico del problema, e chiedere ad Agostino in che punto, geografico o cosmologico, dimorasse Adamo prima del peccato. Di fronte a questa precisa domanda, egli non si vuol pronunziare; lascia ad altri la piena libertà di credere che il paradiso terrestre stia nel terzo cielo, concedendo la possibilità dell'alternativa *utrum in tertio caelo sit paradisus* (1); tuttavia egli non aderisce a tale spiegazione limitandosi a ripetere la sua risposta teologica, cioè che « se parlando propriamente, un luogo boscoso, o parlando metaforicamente, anche ogni specie di regione spirituale, ove l'anima si trova bene, si può chiamare giustamente un paradiso: sarà un paradiso non solo il terzo cielo, qualunque cosa esso sia...... ma anche una certa letizia di buona coscienza dentro l'uomo stesso » (2). Evidentemente Agostino è in imbarazzo: l'idea dell'Eden situato in cielo è sospetta di origenianismo e disturba l'esegesi ch'egli ha fatta del Genesi; d'altra parte egli non ha l'ardire di riprovare formalmente un'idea accettata da scrittori così cattolici, quali i vescovi Cipriano di Cartagine, che egli chiama *catholicus episcopus, catholicus martyr* (3), e Ambrogio di Milano, che gli aveva dato insieme col battesimo il sentimento della cattolicità. Perciò, senza rinnegare le proprie convinzioni, termina il suo scritto mettendo in pratica ancora una volta quel principio che è stato la norma di questo e di tutti gli altri suoi scritti, cioè *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.*

Roma, Regia Università, marzo 1930.

GIUSEPPE RICCIOTTI
Can. Reg. Lat.

(1) Cfr. *De Gen. ad litt.* XII, 34.

(2) *Si enim proprie quidem nemorosus locus, translato autem verbo, omnis etiam spiritualis quasi regio, ubi animae bene est, merito paradisus dici potest; non solum tertium caelum, quidquid illud est...... verum etiam in ipso homine laetitia quaedam bonae conscientiae paradisus est. – De Gen. ad litt.* XII, 34.

(3) Cfr. *De baptismo* III, 3, 5.

IL *MARTYRIUM* DI TEODOTO D'ANCIRA

Introduzione.

Di vivo interesse per la letteratura agiografica e per la storia del Cristianesimo nel IV sec. è senza dubbio il « bellissimo » Martyrium di Teodoto Ancirano, martyrium caratteristico per la sua ampiezza, vivacità, movenza quasi drammatica, sebbene, pare, abbia subito diversi rimaneggiamenti con infiltrazione di elemento novellistico e leggendario.

Ma la sua importanza è stata quasi ignorata da molti specialisti in materia, anche forse perchè non consultavano l'originale greco, rifacendosi alla traduzione latina contenuta negli *Acta sincera* del Ruinart, cosicchè il suo valore, a giudizio anche di Pio Franchi de' Cavalieri, non è stato abbastanza ponderato dagli storici e dagli archeologi.

Scopo quindi del mio presente studio è tentare di porre nella sua vera luce e nel grado che gli compete tale Martyrium, analizzandolo coi sussidî della critica testuale e valendomi all'accorrenza anche di quelli della critica storica.

Ho fiducia di raggiungere il proposto intento:

1° — Dando la descrizione dei tre differenti documenti a noi pervenuti, e riassumendo lo stato della critica a loro riguardo.

2° — Esponendo analiticamente il contenuto dei tre documenti e così rendendone facile il confronto.

3° — Analizzando le eventuali reciproche dipendenze delle tre redazioni, quindi analizzando il valore dei singoli

fatti, accettando o respingendo le ipotesi o affermazioni altrui e nuove ponendone; e concludendo con un giudizio complessivo sulla autenticità, genuinità, veridicità del Martirio: cioè fino a qual punto tali caratteri si possano dimostrare, per quanto riguarda i documenti di varia natura, le cui tracce ancora si ravvisano attraverso un sagace tessuto di tardiva redazione.

I.

a) Trasmissione del testo.

Come ho già accennato, esistono tre recensioni del Martyrium di Teodoto. Di queste quella più lunga, più nota e di cui si sono unicamente valsi gli studiosi fino al 1920 è contenuta in due codici vaticani greci: Vatic. 655 e Vatic. 1667. Il Vatic. 655 è apografo, cartaceo, di 392 fogli, 0,33 × 0,21, del secolo XVI, e nei fogli 246-266ᵛ contiene il « Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Θεοδότου τοῦ Ἀγκύρας καὶ τῶν σὺν αὐτῷ παρθένων ».

Tale ms. non è che una copia non troppo diligente del cod. Vat. 1667. Il quale ultimo però non venne conosciuto fino a tutto il secolo passato. Del Vat. 655 fece una versione latina, di cui si sarebbe potuto desiderare maggiore cura, il Sirleto, e la si può leggere nell'Autografo Vaticano 6188; però il primo a fare del ms. la pubblicazione fu il Papebroch in *Acta Sanctorum Maii*, IV, p. 149-165, con interpretazione latina a fianco, la quale risente di molte inesattezze. L'edizione in generale è buona, ma, pur rivelando il raro acume e la vasta erudizione dell'editore (acume ed erudizione tanto più rari ai suoi tempi), qua e là non è sicura. Ad ogni modo essa fu la fonte comune cui tutti attinsero fino al 1901, quando il Franchi fece una nuova edizione, elaborata sulla base del Vat. 1667, più antico ed autorevole. Ricordo poi che l'edizione dei Bollandisti è riprodotta integralmente dal Gallandi nella sua *Bibliotheca Patrum*,

IV, 114-130, e ristampata nella sola versione latina dal Ruinart (*Acta prim. mart. sincera et selecta*, p. 295-310, ed. Veron.).

Il ms. Vat. 1667 (già Criptoferratense n. 10) è cartaceo, di 390 fogli, 0,295×0,205, in giustezza piena, del secolo X, e nei fogli 80-100ᵛ contiene il « Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Θεοδότου Ἀγκυρανοῦ καὶ τῶν σὺν αὐτῷ ἑπτὰ παρθένων ». Pio Franchi de' Cavalieri lo ha pubblicato in « Studi e Testi » fasc. 6, Roma 1901, p. 61-84, tenendo sott'occhio anche il Vat. 655; e riuscì a darci di questa relazione lunga del Martyrium di Teodoto una ediz. critica assai accurata, molto migliore di quella del Papebroch.

Vi è poi una redazione brevissima del nostro Martyrium, contenuta nel cod. Vat. gr. 1991, fogli 135ᵛ-138 e nel cod. Gerosolimitano gr. 17, fogli 13-15; il ms. Vat. è del sec. XIII, quello Geros. del sec. XII. Il Franchi basandosi su questi due codici ne ha dato un'ottima edizione in appendice alla redazione lunga nel citato fasc. VI di « Studi e Testi », p. 85-87. In seguito vide di nuovo la luce per cura del Latyschev (*Menologii byzantini saec.* X *quae supersunt*, II, 19-22).

Infine (seguendo l'ordine di pubblicazione dei testi, non l'antichità dei mss.) venne scoperta una terza redazione meno diffusa della prima ed è contenuta nel cod. Vat. gr. 984 (già 258). Questo codice è intieramente palinsesto, e contiene le antichità giudaiche, l'autobiografia di Giuseppe Flavio e la guerra Giudaica. L'amanuense ci informa (f. 344ᵛ) che terminò la copia il 20 Maggio 1354. È un volume membranaceo, di fogli 345, 0,250×0,160. Ma per metterlo insieme vennero utilizzati i fogli di un altro codice di molto maggiore formato, mutilo e logoro, ed i fogli vennero piegati in modo da formarne di ognuno due. La scrittura di questo codice più antico è del secolo IX-X, e sebbene lavata con cura rende, per quanto difficile, ancora possibile la lettura. Il Franchi (« Studi e Testi », 33, Roma 1920, p. 116) ponendo a confronto il Vat. 984 e il Vat. 1853, e notando la simiglianza di scrittura e come nel primo sono unica-

mente vite e passioni del mese di Giugno, e nel secondo vite e passioni del mese di Settembre, conclude asserendo con ogni evidenza che detti codici formarono altrettanti volumi di uno di quei grandi menologî premetafrastei in 12 tomi, andati perduti. Pertanto il nostro cod. 984 ci dà i resti del Volume del mese di Giugno. Fra i testi superstiti, al 7 giugno si trova il Martyrium di Teodoto d'Ancira (ff. 134-131, 336-343, 339-340, 128-121, 130-135, 305-310). Pio Franchi de' Cavalieri in « Studi e Testi », 33, Roma 1920, in appendice a un suo articolo « Reliquie di un grande menologio premetafrasteo » ha dato l'edizione del Martyrium di Teodoto, riproducendo il testo del palinsesto Vaticano colonna per colonna, linea per linea. L'edizione non è sempre sicura, non per inabilità o incuria dell'editore, ma per la quasi impossibile decifrabilità di molte parole del ms.

Aggiungo inoltre che un'epitome del nostro Martyrium si trova nel « Synaxarium Ecclesiae Costantinopolitanae » col. 693, 7 sgg., ma non è che un sunto a scopo liturgico fatto, pare, sul cod. Vat. 1667 e quindi di scarsa importanza.

b) *Riassunto dello stato della critica fino al presente riguardo al Martyrium di Teodoto.*

La critica è quasi tutta dedicata alla redazione più lunga, risultante dai codd. Vat. 655, 1667, perchè la sola conosciuta fino al 1920, non tenendosi conto di quella brevissima, contenuta nel cod. Vat. 1991 e nel Geros. 17, creduta un rimaneggiamento della precedente: quindi parlerò prima di questa redazione più lunga.

Il racconto è dato come di un contemporaneo e di un testimone, compagno di prigionia del Martire, di nome Nilo (Martyrium c. 36), del quale nulla sappiamo da altra fonte. Daniele Papebroch nello stampare il ms. Vat. gr. 655 (*Acta SS. Maii*, IV, p. 147 e sgg.) premette un'introduzione in

cui, basandosi sul giudizio che dà Leone Allacci trattando degli scritti di Simeone, ritiene sicura l'autenticità del Martyrium, allegando come prove: 1° tre testimonianze dello stesso Nilo; 2° la riprova dello stile grave e i caratteri della narrazione priva delle stravaganze solite in altre passioni, sì da farlo concludere che « vix aliud paris auctoritatis monumentum extet » come questi « acta graece a Nilo teste oculato scripta ». Cita poi a conferma come la memoria del Martire Teodoto sia contenuta in diversi importanti martirologî latini e sinassarî greci ora al giorno 18 Maggio, ora al 7 Giugno; e passa quindi a discutere sul giorno della morte, ponendolo o al 27 Maggio o al 7 Giugno, dato che al 18 maggio morirono le Vergini di cui Teodoto raccolse le reliquie. Infine parla del tempo in cui avvenne il martirio e lo pone sotto Diocleziano, tra il 303-304, basandosi sugli editti di persecuzione accennati nel documento.

Il Ruinart (*Acta sincera*, p. 295 e sgg.), valendosi press'apoco delle stesse prove del Papebroch, stima lui pure che si può con intera fede aderire al racconto di Nilo.

M. Lenain de Tillemont (*Mémoires*, T. V., p. 660-662, Venezia 1732) è lui pure dello stesso parere, ma nelle sue note su questo martire indica le « diverse difficoltà » che si trovano in questi atti. Esse si riducono alle seguenti: 1° L'asina di Frontone che trasporta la salma di Teodoto; 2° L'uso della preghiera di sesta ed il titolo di papa a un presbitero, non registrato in altri documenti egualmente antichi; 3° Trova strano che Teodoto ancora vivo sia chiamato martire e designi il luogo ove saranno conservate le sue reliquie; 4° Ignora se l'uso di strapparsi le vesti vigesse oltre che fra i sacerdoti ebrei anche fra quelli pagani; 5° Sembra difficile che il giudice abbia fatto a Teodoto sì grandi promesse, fra cui quella del Sacerdozio d'Apollo; 6° Non comprende come mai Nilo dichiari della setta degli Apotattiti tre delle sette Vergini Martiri. Il nostro dotto Tillemont tenta rispondere a queste difficoltà con molto acume e fine discernimento, ma non

riesce a distruggerle completamente e in sostanza sono rimaste le vere difficoltà contro l'autenticità del Martyrium. Però tale autenticità non viene da queste difficoltà infirmata per il pio Tillemont, che a proposito delle Vergini conclude: « se fossero davvero eretiche, non sarebbero martiri! ». In un'altra nota poi discute sui tempi della morte di Teodoto. Dice che il Papebroch non è esatto nello stabilire come data il 303, o il 304; deve essere il 303, perchè essendo i Cristiani ancora liberi, è anteriore al 4° editto pubblicato al principio del 304, che condannava tutti i Cristiani a morte. Inoltre crede, contrariamente al Papebroch, che il giorno della morte del Martire sia il 18 Maggio, affermando che è bensì vero che i Greci lo festeggiano il 7 Giugno, ma tale festa riguarda una traslazione di reliquie.

Dal Tillemont fino al moderno editore del Martyrium, il Franchi, la critica non ha fatto alcun decisivo progresso, accettando come autentico tale Martyrium, senza tanto discuterlo e studiarlo nell'originale greco, oppure non ponendone il valore nel suo giusto rilievo, mostrando talvolta persino di ignorarlo. Per essere più preciso dirò che s'occuparono del documento: 1° Lo Hunziker in « Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diocletian », Leipzig 1868, secondo il quale (*op. cit.* p. 233) il martirio di Teodoto dovrebbe ascriversi al 308 o al 311, vale a dire alla persecuzione di Massimino. Va poi notato il fatto che l'H. nella sua opera consultò direttamente l'originale greco: *rara avis!* 2° Il Mason in « The persecution of Diocletian », Cambridge 1876, il quale traduce per intiero il martirio dalla versione latina papebrochiana (*op. cit.* p. 354-373) e assai ingenuamente sostiene che Teodoto era vescovo (*op. cit.* p. 379) e che la data del martirio va posta nel 304 (*op. cit.* p. 235); ma ciò non meraviglia, perchè, come già notava l'Harnack in *Theol. Litt. Zeitung* 1877, p. 173, la critica del M. sui documenti agiografici lascia molto a desiderare. 3° Il Mazzocchi in *Commentarii in vet. marmor. Neap. eccl. Kalendarium*

pp. 328, col. 2; 329, col. 1. 4° Il Le Blant in *Les actes des martyrs*, Paris 1882, p. 78. 5° Lo Stokes in *Smith-Wace A dictionary of christian biography*, IV, London 1887, p. 624-625. 6° Il Lightfoot in *The apostolic Fathers*, I, London 1889, p. 614. Tutti costoro nel riferire passi del documento non vanno oltre la versione latina contenuta negli *Acta sincera* del Ruinart e nulla aggiungono di nuovo. 7° Il Belser in *Zur diocletianischen Christenverfolgung*, Tübingen 1891, p. 81-88, ove acutamente sostiene doversi il martirio portare al 303. 8° Infine l'Allard in *Histoire des persécutions*, Paris 1900, IV, p. 331-346, il quale, senza troppo discuterlo, si vale del documento per dare un quadro dello stato in cui si trovava nel 304 la provincia della Galazia. Ma nelle edizioni successive della sua « Storia delle persecuzioni » tenne conto particolarmente degli studi del Franchi, e senza dare il Martyrium come assolutamente autentico lo ammise nella sua opera, pauroso di tagliare il buon grano insieme al loglio.

Quanto poi al fatto che il documento sia stato ignorato o non sufficientemente apprezzato, basta citare, per tacere di diversi altri minori, il Lequien (*Oriens christianus*, I, 457), il Robiou (*Histoires des Gaulois d'Orient*, p. 288), il Görres nell'art. *Christenverfolgungen* (ap. Kraus, *Real-Encyclopädie* I, p. 243 sqq.), il Preuschen (ap. Harnack, *Geschichte d. altchristl. Litt.* I, Leipzig, 1893) il quale nel compilare la lista degli atti genuini dei Martiri (*op. cit.*, p. 816-824) non fa menzione di Teodoto [1]. Il Krüger (*Geschichte d. altchristl. Litt. in d. ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg i. B. 1895, p. 237-245); il Batiffol (*Anciennes Littératures chrétiennes, la litt. grecque*, Paris 1897, p. 228-229).

Ma finalmente nel 1901 il nostro Martyrium ha trovato nel dottissimo scrittore onorario della Biblioteca Vaticana,

(1) Veramente il Franchi [« Studi e Testi » 6, p. 10] crede che nella compilazione al Preuschen sia sfuggito il valore del nostro documento. Io non lo credo. Penso piuttosto che il P. l'abbia deliberatamente soppresso, non giudicandolo autentico.

Pio Franchi de' Cavalieri, oltre che un eccellente editore anche un acuto ed eruditissimo critico, il quale in « Studi e Testi », 6 (Roma, Vaticana 1901), prima di pubblicare testo premette (p. 9-57) un lungo, minuto, diligentissimo studio, le cui conclusioni sono le seguenti: 1° È certo che il Martirio di Teodoto fu scritto nella sua città natale, e che questa città, devota di Artemide, è Ancira, la metropoli della Galazia; e tutto questo egli desume da particolari topografici, quali l'accenno al μαρτύριον τῶν πατέρων e al μαρτύριον τῶν πατριαρχῶν, al μνημεῖον attiguo all'oratorio dei patriarchi, alla λίμνη ove furono sommerse le 7 Vergini, al campo delle esecuzioni, alla probabile κρήνη τοῦ Μάρωνος, al vicino villaggio di Malos, al fiume Halys, ed alla stessa città natale, Ancira, e lo desume inoltre dai riti in onore di Artemide, caratteristici di Ancira. 2° Stando alle asserzioni ed ai cenni più o meno espliciti dell'agiografo, e considerando che già era stato eretto un oratorio in onore del Martire sul luogo della sua sepoltura, che già s'era andata formando un po' di leggenda intorno a Teodoto, ma che d'altra parte il titolo di Galilei dato ai Cristiani ed il chiamare apostata Teotecno non bastano a tradire una mano posteriore al regno di Giuliano, risulta che la storia di Teodoto fu scritta bensì da un contemporaneo, ma un buon numero d'anni dopo il Martirio del Santo. 3° Dal quadro della persecuzione, dall'accenno ai diversi editti di persecuzione, confutate le ipotesi del 304 e del 308-311, ne deduce che il biografo di Teodoto intende parlare della persecuzione di Diocleziano e pone il Martirio nella primavera del 303. 4° Passate in rassegna le imprese del Martire con i loro particolari così caratteristici (la fine di Vittore, il colloquio vicino a Malos con Frontone, il martirio delle 7 Vergini, Teodoto che va spontaneamente a tradursi al Giudice, il modo d'essere interrogato, di rispondere, il genere di tortura, la prigione, il 2° interrogatorio, la condanna a morte), fatto notare come i miracoli non sono addotti per rendere vano l'effetto dei tormenti o per salvare

dalla distruzione i corpi delle martiri; e come i miracoli riguardanti il rogo di Teodoto ed il ricupero delle spoglie delle 7 Vergini nel lago sono o veri o spiegabili come fenomeni naturali, infine osservando come il trasporto delle reliquie di Teodoto a Malos sia bensì frutto della leggenda ma già formatasi al tempo in cui Nilo scriveva, si conclude, che nulla vi è nel Martyrium che tradisca una ricostruzione o riveli tempi posteriori, e che quindi tale Martyrium, malgrado alcune difficoltà, ha tutta l'apparenza d'essere la relazione veridica di un contemporaneo.

Harnack si è unito a queste conclusioni in *Theologische Litteratur Zeitung,* 1902, p. 358-361; e non ha esitato a servirsi del Martyrium di Teodoto per dipingere la condizione della chiesa d'Ancira al tempo delle persecuzioni in *Die Mission und Ausbreitung des Christentums,* Leipzig 1902, p. 481, 539.

Ma tali conclusioni sono state quasi subito dopo abbattute in *Analecta Bollandiana,* T. XXII, 1903, p. 320-328, da Ippolito Delehaye il quale riconosce che parecchi episodî del Martyrium di Teodoto sono abilmente raccontati, abbondano di fatti che sembrano tratti dal vero, ed offrono un buon colore locale; ma tosto fa notare come la testimonianza di Nilo d'aver vissuto nell'intimità del Martire e d'essergli stato compagno di prigione non deve essere presa alla lettera, che anzi l'autore nel far suonare sì alta la sua qualità di testimonio oculare non doveva avere la coscienza ben netta. Il dotto e battagliero Bollandista passa quindi a mettere in rilievo singolarità e inverosimiglianze: 1° Teodoto a Frontone che gli chiede reliquie di Martiri poteva offrire invece delle proprie quelle di Valente che aveva allora allora raccolte nel fiume Halys. 2° Tanti miracoli nel ricuperare le reliquie delle sette Vergini, per poi essere bruciate! 3° Il tradimento di Policromio ha per risultato invece dell'arresto di Teodoto l'abbruciamento dei corpi delle Vergini. 4° Quanto al corpo non bruciato di Teodoto, non si sa piegare perchè

le guardie lo mettano tra fascine e fieno. 5° Frontone si comporta ora come se conoscesse ed ora no la morte di Teodoto, ed è inverosimile il modo con cui fa arrivare le reliquie a Malos. 6° Teotecno incarna il tipo del persecutore pazzo e furioso, sì frequente nelle passioni d'epoca tardiva, e le sue promesse fanno pensare ad epoca assai posteriore. 7° I discorsi di Teodoto ed il modo di comportarsi degli spettatori non hanno riscontro negli atti veramente storici. Vede poi in certi tratti, come in quello dell'anello e nella traslazione a Malos del corpo di Teodoto, luoghi comuni della letteratura agiografica; nell'astuzia di Frontone per impadronirsi delle reliquie l'adattazione di un racconto popolare che risale alla più remota antichità. E conclude asserendo che la passione di Teodoto, come documento storico, non vale più delle leggende o parabole di Bonifacio Romano, di Niceforo, di Teodulo Stilita, e che il suo autore, lungi dall'essere un contemporaneo ed un amico del Martire, deve gettarsi nel gran fascio degli impostori. Ammette tuttavia che certi episodî non siano forse privi di valore storico: possono essere esistiti allo stato di racconti isolati, e formerebbero senza dubbio dei documenti importanti se arrivassimo a ricostruirli nella loro forma primitiva. Tali i particolari concernenti i martiri Vittore e Valente. L'episodio delle sette Vergini, pur avendo le apparenze di un buon colore locale, mostra in parecchi punti le tracce d'una tradizione leggendaria ed anche mitologica molto sviluppata.

L'esistenza stessa del tavernaio Ancirano, attestata unicamente dal nostro Martyrium, non va esente da ragionevoli dubbî, e il D. inclina a credere che la passione di questo martire non sia altro che una parabola destinata a rendere sensibile una verità di ordine religioso, a meno che non abbia avuto per iscopo (senza essere per questo più storica nei particolari) di informare i fedeli sul Santuario di Malos, ove si venerava un corpo di santo: quello di Teodoto.

Il magnifico attacco del P. Delehaye pare anche a noi,

come già al Franchi, che sia stato spinto un po' troppo a fondo. Pertanto l'Harnack ha data la sua adesione alle critiche dell'erudito Bollandista nel T. II della sua *Chronologie der christlichen Litteratur bis Eusebius,* Leipzig 1904 e nella 2ª edizione di *Die Mission und Ausbreitung des Christentums.*

Ma il Franchi de' Cavalieri ha consacrato al medesimo argomento importantissime pagine in un articolo intitolato: « Osservazioni sopra alcuni atti di Martiri da Settimio Severo a Massimino Daza » in « Nuovo Bullettino di Archeologia Cristiana » Roma 1904, p. 27-37. In detto articolo, prendendo le mosse dal primo capitolo dell'appendice al 2° volume della *Chronologie d. Altchr. Litt.* di Harnack, Leipzig 1904, pagg. 463-482 (che può essere definito il primo saggio di una nuova classificazione scientifica dei testi agiografici più importanti), dopo aver affermato di trovarsi in gran parte d'accordo col critico tedesco, viene a notare i pochi luoghi ove è d'avviso diverso e si ferma a trattare particolarmente di Teodoto, intendendo rispondere così alla vigorosa carica con cui era stato attaccato l'anno precedente da I. Delehaye. Premette subito che il documento non è così pieno di controsensi e goffaggini come vorrebbe il Bollandista, quindi passa ad esaminare e ribattere l'un dopo l'altro i punti nei quali l'attacco gli sembra esagerato. Confessando poi assai modestamente di non poter più ora mantenere la stessa posizione di prima, da cui l'Harnack stesso lo giudica sbalzato, arriva a questa conclusione: « Se da una parte la *Passio S. Theodoti* presenta tanti segni d'antichità quanti ne ho rilevati nel mio studio, e se d'altra parte le difficoltà che presenta sono in parte meno gravi di quello che si sia creduto, non sembra sufficiente prudenza farne semplicemente una parabola come quelle (che le sono molto inferiori) di S. Niceforo e di S. Bonifacio ».

Questo lo stato della critica sulla redazione più lunga del nostro Martyrium. V'è in secondo luogo la redazione brevissima (codd. Vat. 1991. Geros. 17), di cui quasi nessuno

s'è interessato, ed il Franchi nel darne l'edizione, in appendice al Martirio lungo, ha premesso poche parole (« Studi e Testi », 6, Roma 1901, pp. 56, 57). La dice un libero rimaneggiamento del Martirio lungo, redatto a scopo liturgico, nel quale quindi non si accenna ai prodigî in grazia dei quali la spoglia di Teodoto potè essere sepolta a Malos.

Infine, alla 3ª redazione di cui, come ho già accennato, ha dato dal cod. Vat. 984 l'edizione il Franchi nel 1920 in « Studi e Testi », 33, lo stesso Franchi (« Studi e Testi », 33, p. 110-127), in un articolo intitolato « Reliquie di un grande menologio premetafrasteo e una nuova recensione del Martyrium S. Theodoti Ancyrani » dedica un accurato studio, ponendola a confronto con le altre due redazioni.

Stabilisce innanzi tutto come di assoluta evidenza la dipendenza del Martirio brevissimo (che indica con la lettera *H*) invece che dal Martirio più lungo (*V*), come aveva pensato prima, da questa terza redazione (*P*), di cui non sarebbe che una metafrasi. Passa quindi alla relazione tra *P* e *V*, che conclude essere stretta per identici particolari e per parecchie comuni espressioni. Constatato come *P* risalga ad una rispettabile antichità, e come nei diversi episodi, come in quello delle sette Vergini, nel processo di Teodoto, nel modo della morte, nel trafugamento della salma, non dipenda da *V*, come sembrerebbe a prima vista, crede dover conchiudere che il racconto tramandato da *V* è un abbellimento di quello di *P* e non, viceversa, *P* un'epitome, felicemente corretta, di *V*. Ma, ammessa questa conclusione, ricerca se *V* provenga direttamente da *P*, nel quale caso sarebbero invenzioni il santuario di Malos e la figura stessa di Teodoto, personaggio quindi più o meno imaginario, da relegare nella categoria dei leggendari Nicefori e Bonifazi. Dimostrato come *P* sia esso pure una epitome di un testo preesistente, a *P* similissimo, ma più esteso, e come *V* abbia certi particolari non ricavabili da *P*, conclude che *V* sembra certamente dipendere da questa recensione di *P* più antica, di cui quindi

non sarebbe che un abile rimaneggiamento. E conclude che *P* e *V* secondo ogni probabilità apparterrebbero rispettivamente al IX e X secolo.

II.

Esposizione sommaria del Martyrium di Teodoto con raffronto delle diverse redazioni.

Premessa: Io pure, onde evitare confusione, denominerò d'ora in avanti con la lettera *V* il Martirio lungo (cod. Vat. gr. 1667), con *P* quello meno lungo, pubblicato recentemente (cod. Vat. gr. 984) e con *H* quello brevissimo (cod. Vat. gr. 1991).

1. — Introduzione.

V, capp. 1, 2, 3. — Pei molti benefizi ricevuti dal S. Martire Teodoto bisogna che non solo a parole, ma anche a fatti lodiamo il suo eroismo. E sebbene per la nostra tardità d'ingegno ci sentiamo incapaci di celebrarlo degnamente, pure speriamo riuscirci col suo aiuto. Crediamo dunque necessario fare conoscere ai buoni fedeli le prove del Martire e quale fu la sua vita da fanciullo sino alla morte, ma temiamo che tutto ciò venga guastato dalla nostra imperizia della lingua e dalla nostra poca dottrina: gli ascoltatori potranno essi stessi giudicare. Vero è bene che alcuni dicono che nel nostro martire nulla vi è di straordinario, che non rifiutò i piaceri della vita coniugale, e fece l'oste a scopo di lucro, ma l'estremo certame mise in chiara luce tutta la sua vita. E ne saremo testimoni noi, che diremo ciò che conosciamo e che con questi stessi occhi vedemmo, essendogli stati vicini e partecipi dei suoi discorsi. La vita per Teodoto fu una lotta: dapprima lottò contro i piaceri sensuali, mostrandosi a tutti esemplare, esercitandosi soprattutto nella temperanza, che a lui era come

uno scudo, ed i proprii guadagni li distribuiva ai poveri. Molti poi distoglieva dalla via del male e conduceva alla Chiesa gran numero di Pagani e di Ebrei, quasi coprendo sotto le spoglie di oste l'ufficio di Vescovo. Ed essendo pieno di carità per tutti, veniva in aiuto degli oppressi e gli ammalati guariva, imponendo loro le mani, e gli incontinenti conduceva a vita onesta, e quelli dediti al vino moderava, e guariva quelli affetti dall'avarizia. Corroborò molti nella fede e nel martirio e se stesso addestrò ad ogni genere di combattimento: ora dunque vengo a dar principio all'argomento.

(NB. — Tanto *P* che *H* nulla dicono di Teodoto prima del martirio).

2. — Inizio della persecuzione e suoi caratteri.

V, capp. 4, 5, 6, 7. — Un certo Teotecno era stato investito dell'amministrazione della nostra città: Era uomo violento, sanguinario, di corrotti costumi, ed apostata; ed aveva ricevuto la carica in premio della sua perfidia, e dietro promessa a un imperatore di trarre in breve i Cristiani del luogo all'apostasia. Quando giunse la notizia del suo arrivo, la maggior parte de' Cristiani fuggirono ritirandosi sulle montagne circostanti o dove potevano. Frattanto Teotecno mandò avanti araldi su araldi, prima ad in-

P — Scatenatasi la persecuzione, imperversò a lungo la sfrenatezza degli empi pagani e culminò col certame del grande atleta Teodoto. E come la morte di Cristo pose fine al Giudaismo, così la morte del Santo distrusse l'idolatria e smascherò i ministri del demonio. A un breve respiro concesso ai cristiani dopo la grande persecuzione tennero dietro empi editti, che ordinavano che più nessuno dei cristiani si facesse vedere, o fosse senz'altro catturato. E di nuovo fecero orgia i demoni nutriti del fu-

timorire, poi a portare suoi ordini precisi: altari e chiese rase al suolo, i sacerdoti costretti a sacrificare, e quanti resistessero, subissero la confisca dei beni, ed imprigionati coi figli imparassero ad essere meno renitenti.

Giunta la notizia di questi editti, la comunità Cristiana si trovò perduta, quale nave in mare tempestoso; la folla dei

mo e del sangue delle vittime, e, perpetrando i pagani palesemente le loro infamie, la fede dovette cercar riparo, e nelle private case si nascose la verità.

H, c. 1. — Ancira ebbe fra altri illustri santi Martiri il glorioso Teodoto, molto tempo dopo il grande Clemente.

pagani invece si dava a baldorie e ad orgie, entrava in case private malmenando e rubando, e accusava di ribellione chi osasse protestare. Emanati poi i decreti, parecchi Cristiani furono imprigionati come misura preventiva; agli altri si dava la caccia se si mostravano in pubblico, traditi persino dagli amici; e donne di buona condizione e fanciulle subivano ignominia da quella canaglia. Non c'era più scampo; i sacerdoti abbandonavano gli altari, ed i loro beni erano confiscati; ed i fuggiaschi celandosi nei burroni e nelle spelonche erano ridotti a sfamarsi con radici e cortecce.

Il solo invitto Martire Teodoto combatteva per la fede e s'ingegnava che quel suo spaccio divenisse un porto di salvezza per i perseguitati. Sosteneva disagi per quelli che erano in prigione, offriva scampo ai fuggiaschi, e nascondeva i cadaveri di quelli uccisi, affinchè non divenissero pasto dei cani, esponendosi così al pericolo di morte, poichè chi dava sepoltura doveva incontrare fine eguale a quella degli uccisi. Cosicchè, senza che i pagani sospettassero, la sua locanda era asilo di perseguitati e casa di preghiera, ed egli stesso, dandosi tutto a tutti, persino a quelli che già si trovavano fra le torture porgeva incoraggiamento a resistere, tanto che potè essere chiamato il Maestro e il padre di quanti patirono persecuzione. Ma poco mancò non ci pas-

sasse di mente l'impresa più mirabile. Teotecno, ministro del diavolo, ordinò di contaminare con vivande sacrificali le merci del vitto quotidiano, sicchè neppure l'offerta eucaristica poteva compiersi incontaminata. Anzi stabilì alcuni sacerdoti di menzogna con l'incarico di eseguire quest'ordine. Ma Teodoto trovò tosto rimedio, mettendo i suoi guadagni a disposizione dei bisognosi, tanto che la sua osteria diventò, come nel diluvio, l'arca di Noè, dacchè tutta la terra era trasformata in un mare sterminato, allo stesso modo della nostra città.

3. — I martiri Vittore e Valente.

V, capp. 8, 9, 10. — In quei giorni un tal Vittore fu imprigionato, dietro accusa dei sacerdoti di Artemide, come oltraggiatore della Dea per aver raccontato che era stata violata da suo fratello Apollo in Delo davanti all'ara: dover quindi i pagani arrossire di tale infamia dei loro Dei. Molti pagani con lusinghiere parole l'incitavano all'apostasia, ripetendogli: « Obbedisci al governatore, sarai amico dei Sovrani, splenderai alle loro corti; ma se non cedi, i tuoi beni saran confiscati, e tu torturato, e il tuo cadavere gettato ai cani ». Frattanto però di nottetempo Teodoto, penetrato nella prigione, cercò di disporlo alla battaglia con la parola di Dio, come un atleta viene unto di olio prima della lotta, e lo incoraggiò a tener fermo sino alla fine nella confessione della fede, portandogli come esempio la triste fine del traditore Giuda. E Vittore, rincorato, sul principio sopportò strenuamente le torture e destò il plauso dei fratelli. Ma, già sul punto di essere gloriosamente coronato, chiese al tiranno che gli fosse accordato tempo per riflettere, onde, sospesa la tortura, fu ricondotto in prigione ove morì in seguito alle battiture sofferte, lasciando nel buio l'esito del suo martirio, onde dubbia è di lui la fama fino al presente. Durante la

medesima persecuzione il martire Valente sofferse molti tormenti, e alla fine fu condannato al rogo nella città di Medicones. I suoi resti mortali furono poi gettati nel vortice del fiume Halys. Teodoto, Martire di Cristo, era andato a trarli in salvo.

(NB. — Tanto *P* che *H* nulla dicono di questi due martiri).

4. — L'incontro con Frontone a Malos.

V, capp. 10, 11, 12. — Ora vi narrerò un'altra bella impresa del Martire. A 40 stadi da Ancira si trova un villaggio chiamato Malos, ove capitò Teodoto, di ritorno dal ricupero delle reliquie di Valente. Non entrò proprio nel villaggio, ma si fermò a due stadi più sotto, su di un rialto verso Oriente, dalla parte dove scorre l'Halys. Quivi incontrò alcuni fratelli, che cercati a morte sotto accusa d'aver distrutto l'ara di Artemide, ed abbandonati dai loro stèssi parenti, coi buoni uffici e col denaro di Teodoto erano riusciti a scampare la prigione, e colà si erano messi in salvo. Teodoto, con effusione salutato, si trattenne con loro per ristorarsi: si adagiarono sulla verde erba, all'ombra di ginepri e di cedri. Alitava tutt'intorno un soave profumo di fiori; un frinir di cicale e canti di usignoli in coro si destavano quivi col levar del sole e vi si mescolavano gorgheggi di uccelli d'ogni sorta. E Teodoto mandò al villaggio alcuni fratelli a prendere il presbitero, affinchè partecipasse al pranzo: perchè il sant'uomo soleva non prender mai cibo, senza che un presbitero l'avesse benedetto. Quelli, andati, l'in-

P — Ad alcuni della campagna che a lui erano venuti diede la mano a testimonianza che avrebbe inviate le sue stesse reliquie.

H, c. 1. — Ad alcun che erano venuti a lui dalla campagna disse che dopo il martirio sarebbero inviate a loro le sue proprie reliquie.

contrarono che usciva di chiesa dopo l'orazione dell'ora sesta. E questi, poichè li vide incalzati dai cani, corse loro incontro, e fatte accucciare le bestie, porse il saluto, e saputo che venivano con un messaggio, si ricordò del sogno della precedente notte, in cui aveva visti due uomini simili a loro, i quali dicevano d'aver recato nel paese un tesoro. Gli inviati fecero l'ambasciata ed aggiunsero d'aver qualche cosa che valeva più d'un tesoro: Teodoto. Andò allora il presbitero Frontone, e salutati Teodoto ed i compagni, li voleva presso di sè; ma il martire rifiutò per la fretta di tornare ad Ancira. E dopo il pasto questi, sorridendo, disse a Frontone: « come parrebbe adatto questo luogo per collocarvi le reliquie di martiri! Perchè non ti dai sollecitudine di ciò? » « Prima di tutto, rispose il presbitero, bisogna avere in pronto le reliquie e poi si penserà alla costruzione ». E il martire: « Quanto al ricercarle, sarà mia cura; ma quanto a portarle a te, ci vorrà l'opera di Dio; tu però costruisci il sacrario ». E, così dicendo, si tolse un anello, e datolo al presbitero soggiunse: « Il Signore sia testimonio che presto Egli stesso penserà a trovare le reliquie ». Egli diceva ciò intendendo che altri o lui stesso sarebbe venuto colà. Presi tali accordi ritornò alla città, ove trovò ogni cosa sossopra.

5. — Le sette Vergini Martiri.

V, capp. 13 e 14. — V'erano in Ancira sette Vergini che si esercitavano nell'acquisto delle virtù sin dalla fanciullezza. Si chiamavano: Tecusa, Alessandra, Faena, Claudia, Eufrasia, Matrona, Giulitta. Denunciate come Cristiane, Teotecno tentò d'indurle a rinnegare, esponendole all'oltraggio di dissoluti giovinastri. Pregarono a lungo esse il Signore e Tecusa così parlò a quegli che pareva il più libertino: « O figlio, vedi in quale stato sono ridotti i nostri corpi dalle torture e dall'età: abbi rispetto della nostra canizie, non ci recare ignominia;

siamo noi pure come la tua vecchia madre, sia essa ancora viva o no: in suo nome risparmiaci, Cristo te ne renderà merito ». Si commossero quelli e le Vergini non subirono oltraggio. Irritato di ciò Teotecno dispose che le Vergini fossero costrette a comparire vestite da sacerdotesse di Artemide e di Atena nel giorno festivo di queste dee, in cui con gran pompa si trasportavano su carri i loro simulacri per lavarli nel vicino lago. Fatte salire le martiri su un carro, furono trascinate al luogo del lavacro, e dietro loro veniva l'altro carro coi simulacri delle dee, e gran folla si accalcava sul passaggio dello strano corteo. Giunte al luogo della cerimonia, le Vergini dovevano essere vestite di bianche tuniche e coronate di fiori, secondo il rito pagano. Esse respinsero quei profani ornamenti, e persistettero intrepide nella loro fede. Allora Teotecno ordinò che fossero legate ciascuna a un grosso macigno, e, fatte salire su un barcone e preso il largo, furono così sommerse e affogate.

(NB. — Nè *P* nè *H* fanno menzione di questo martirio).

6. — I corpi delle martiri estratti e sepolti da Teodoto.

V, capp. 15, 16, 17, 18, 19. — Frattanto Teodoto, trepidante per la loro sorte, pregava, affinchè Dio volesse assisterle nella prova estrema. Stava egli allora nascosto in un abituro poco lontano dal sacrario dei Patriarchi, e vi erano con lui un certo Teocaride, e Policromio, nipote di Tecusa, un ragazzo chiamato egli pure Teodoto, figlio d'una nipote del martire, e altri Cristiani. Dall'aurora durarono in orazione fino all'ora settima, quando giunse colà la moglie di Teocaride e annunziò loro che i corpi delle Vergini erano stati sommersi nello stagno. Udito ciò il sant'uomo, alzatosi un poco da terra, ne ringraziò il Signore, poi, saputi dalla donna, che era stata presente, i particolari della morte, e come fossero state affogate a duecento piedi dalla sponda, discute

a lungo con Teocaride e Policromio sul modo di ripescare i corpi delle sante martiri. Verso il tramonto arriva un ragazzo che riferisce avere Teotecno piantonati intorno alla palude alcuni soldati di sentinella, rendendo così il ricupero assai più difficile. In sogno quella notte gli apparve Tecusa e chiamandolo col nome di figlio, dolcemente lo rimprovera di lasciare le loro salme in fondo a quell'acqua, e ricordandogli come fin da piccino lo avesse educato nell'esercizio della virtù, e quanta venerazione egli le aveva sempre dimostrato, « alzati, dice, e recati alla palude; ma guardati dal traditore ». Al mattino la spedizione è decisa; ma saputo che le guardie, non ostante i giorni di festività, non avevano abbandonato il loro posto, attesero la sera, fidando nell'aiuto celeste. Armati di affilati falcetti, onde recidere le gomene che assicuravano i macigni al collo delle Martiri, Teodoto con Teocaride, Policromio e pochi altri si avviano taciti e circospetti verso lo stagno, favoriti dalle fitte tenebre della notte. Nel cammino, per non farsi notare, presero per una radura paurosa, cosparsa di ossa umane: era il luogo ove si giustiziavano i condannati, quali per decapitazione, quali col rogo, quali confitti al palo. L'orrore del luogo era accresciuto dall'addensarsi di un grosso temporale: ebbero paura e pregarono. Ed ecco apparve loro nel cielo il glorioso segno della croce, onde rianimati proseguirono attraverso l'oscurità ed al violento imperversare del temporale, finchè ebbero una seconda visione: apparvero due uomini splendidamente vestiti, con barba e capelli bianchi, che dissero: « Coraggio, Teodoto; Cristo ti ha annoverato fra i martiri, e noi siamo quelli che chiamate *padri*. Giungendo allo stagno vedrai il santo Sosandro armato, che incute terrore alle guardie; ma non dovevi teco condurre il traditore ». E così arrivarono al lago, ove tra fulmini e tuoni e pioggia torrenziale, un vento impetuoso mise in fuga le guardie, atterrite anche dalla vista di un uomo armato di tutto punto e rifulgente d'ignea luce: dalla vista del martire Sosandro.

Inoltre per l'impeto del vento l'acqua del lago s'era ammassata tutta da una parte, lasciando in secco i corpi delle Vergini. In tal guisa Teodoto coi suoi potè facilmente trafugare le sante reliquie e le seppellì vicino al sacrario de Patriarchi.

(NB. — Anche di questo trafugamento *P* ed *H* tacciono affatto).

7. — Teodoto si costituisce ai magistrati.

V, capp. 20, 21, 22. — Il giorno seguente, sparsasi la notizia, tutta la città fu in tumulto, e qualsiasi Cristiano fosse visto, veniva arrestato. Teodoto vorrebbe costituirsi, ma ne è impedito dai fratelli. Per sapere ciò che si pensava, Policromio, camuffato da campagnolo, si reca nell'agorà, ove viene riconosciuto ed arrestato. Condotto al tribunale e sottoposto ai tormenti, cede, rivela i nomi dei compagni ed il luogo ove i corpi delle martiri erano stati sepolti. Questi tosto sono dissotterrati e bruciati, indi si va sulle tracce dei trafugatori. Teodoto, frattanto, stretto coi suoi intimi, vedendosi vicina ormai la corona, pregava Iddio di non differirgliela più oltre. I cri-

P — In quel tempo il Santo Martire Teodoto, rampollo della terra di Galazia, fiorì nella fede e nell'amore di Dio, ed apparve essere cristiano destando grande meraviglia pel suo franco parlare. A molti che lo consigliavano di fuggire a tempo, rispose: « Saprò ben io fare sì che i pagani non abbiano a vantarsi di me e mostrerò come un misero cristiano sia più forte degli empi sovrani »; e questo disse anche pubblicamente. Frattanto Teotecno aveva sguinzagliato i suoi sgherri, minacciando loro la pena del capo se non avessero catturato Teodoto. Avendo saputo ciò, il Santo Martire, fatta promessa ad alcuni della regione che avrebbe mandate le sue stesse reli-

stiani che erano con lui lo esortano a fuggire: « Salvati, gli dicevano, o Teodoto, gioconda luce della chiesa. È vero che ti aspettano dopo questa vita gli splendori celesti, e ti verranno incontro gli Angeli, e gli Arcangeli, e la gloria dello Spirito e Gesù Cristo, assiso alla destra del Padre. Ma la tua dipartita sarà cagione di doglia a noi, che ce ne restiamo fra le insidie ». Teodoto ascolta, conforta, ed abbraccia ognuno e ricordando che, quando da Malos venisse Frontone portando seco l'anello, gli consegnassero le sue reliquie, se avessero potuto impossessarsene, fattosi un gran segno di croce, uscì per costituirsi

quie, da se stesso si presentò a Teotecno.

H, capp. 1, 2. — Dicendo Teodoto pubblicamente che Cristo era vero Dio e creatore d'ogni cosa, alcuni gli consigliarono di fuggire a tempo. Rifiutò egli, dicendo anzi che agli empi avrebbe mostrato come un misero cristiano sia più forte dei perfidi sovrani. Venne a sapere ciò il governatore della regione (era costui Teotecno, ma figlio del diavolo), il quale diè ordine che Teodoto fosse catturato. Udito questo, il martire, fatta promessa delle sue reliquie ad alcuni della regione, si presentò lui stesso al governatore.

ai magistrati. Per via incontra altri due amici che gli ripetono « Salvati », e gli dicono che i sacerdoti di Artemide e di Atena lo hanno denunciato come nemico delle loro divinità, e designato alla vendetta suprema. Calmo e deciso, l'eroe risponde che, se gli erano amici, non lo distogliessero dal suo proposito, ma si recassero invece a dire ai magistrati: « Quel Teodoto che i sacerdoti accusano è qui alle porte del pretorio ». Così giunse dinanzi ai suoi accusatori; e s'inoltrò nel pretorio, ove fu tosto riconosciuto e fermato.

8. — Il primo interrogatorio.

V, capp. 23, 24, 25, 26, 27. — Teotecno, vistolo comparire, gli rivolge un lungo e mellifluo discorso: « Se tu sacrificherai, non proverai i tormenti, sarai libero dall'accusa, sarai amico nostro e dei vittoriosi Imperatori, da cui riceverai persino lettere autografe; ma per intanto rinnega Gesù, che Pilato, che fu prima di noi, ha crocifisso in Giudea. Se farai così, comanderai sulla città e sarai fatto gran sacerdote d'Apollo coi benefizi relativi ». Vista questa benevolenza di Teotecno, l'udienza si mostra favorevole al Martire, incitandolo con ogni modo ad accettare quelle generose profferte. Ma Teodoto così rispose: « Chiedo la grazia a quel Gesù, che tu hai disprezzato come un uomo volgare, di poter dimostrare la falsità dei vostri Dei ». E passa in rassegna i principali, presentandoli come commettitori di ogni nefandezza e crudeltà, e ad essi contrappone Cristo, la cui di-

P — Teodoto, introdotto dal governatore, disse: « Non occorrono molti discorsi per dimostrare la stoltezza della vostra empietà. Alla prova vi siete mostrati più vili dei ranocchi, se contro un Cristiano deve essere mobilitata tutta una falange di Pagani. Voi non canterete mai di me vittoria, anche se i demoni combattono con voi; anzi vi dimostrerò che vana è la vostra speranza in questi ». Il governatore, seccato di questo franco parlare, gli fece togliere la tunica e gli inflisse le battiture. E il martire, mentre veniva battuto, diceva: « Sopra il mio dorso fabbricarono i peccatori e prolungarono la loro iniquità ». Quando i tormentatori furono abbastanza stanchi, fattolo rialzare, Teotecno lo scherniva dicendogli: « Vedi ove ti condusse la tua tracotanza e la tua intempestiva libertà di parola! Fa senno, o io stravierò il tuo corpo fin che tu non confessi la potenza degli Dei ».

vina origine fu predetta dai profeti, testificata dai Magi, comprovata dai suoi innumerevoli miracoli. A tali parole tutta la moltitudine dei pagani incominciò a tumultuare frenetica, ed i sacerdoti si strapparono le vesti e le corone dal capo; Teotecno poi infuriato lo fece sospendere all'eculeo, e lui stesso scese dal trono volendolo colle sue mani straziare, e mentre già i carnefici mettevano in opera le unghie, e la folla smaniava, solo il martire stava sorridente e calmo. Ogni genere di tormenti fu provato: il fuoco, il ferro, le unghie, finchè i carnefici, succeduti gli uni agli altri, non ne furono stanchi. Allora Teotecno diè ordine che la viva carne dei fianchi scorticati fosse aspersa d'aceto, e poi bruciacchiata con torce. All'odore acre che se ne sprigiona non può a meno il martire di arricciare il naso, onde Teotecno gli rinfaccia il suo tanto vantato coraggio. Cui rispose Teodoto che per nulla vacillava il suo animo per la forza che gli veniva da Cristo di fronte al quale il Go-

Rispose Teodoto: « Se avessi occhi vedresti che non me, ma il mio corpo tormenti, mentre l'anima non potrà ricevere male da te. Inventa pure contro me tutti i tormenti che vuoi, non farai che conoscere di più la potenza di Cristo ».

« Credi dunque, rispose Teotecno, essendo tu un volgare bettoliere, di parlare con uno del tuo sangue? »« Tu disprezzi la mia professione, rispose dignitoso il martire, ma sappi che io mi sento nobile al par di te, e la mia nobiltà l'acquistai a prezzo del sangue di Cristo, il re dei re ». Fremente d'ira il Governatore lo fece sospendere all'eculeo e torturare con laceranti colpi. E il martire pregava: « O Signore Gesù Cristo, creatore d'ogni cosa, vincitore della morte e dell'Ade, tu che hai dato la forza agli apostoli, a Davide contro Golia, ai tre fanciulli nella fornace, a me pure vieni in soccorso, e glorifica per mezzo mio il nome tuo ». Stanco alfine di tanta costanza, ordinò Teotecno che fosse posto giù e condotto in prigio-

vernatore e gli Imperatori non erano che schiavi. A tali parole Teotecno gli fa con sassi pestare le mascelle e rompere i denti, e così malconcio lo fa dai littori staccare dall'eculeo e chiudere in carcere, rimandando il processo a una seconda seduta.

ne, affinchè dopo aver imparato a far senno dagli incontrati supplizi, tornasse poi per la seconda udienza.

H, c. 2. — Presentatosi Teodoto a Teotecno disse: « Grande è la vostra stoltezza nel mandare contro un solo Cristiano un esercito di soldati: guarda, da solo mi presento ». Infuriato il governatore lo condannò alle battiture, durante la quale operazione il martire non faceva che ripetere: « Sopra il mio dorso fabbricarono i peccatori e prolungarono la loro iniquità ». Fatta cessare la tortura, Teotecno lo irrideva, facendogli vedere a che l'aveva condotto la sua tracotanza; che, se non cedeva, l'avrebbe ben lui persuaso a confessare la potenza degli Dei. Cui Teodoto: « Fa quanto vuoi, conoscerai la potenza di Cristo ». Allora il governatore lo fece sospendere all'eculeo e dilacerare ai fianchi. E il martire pregava: « O Signore, che conosci la debolezza della mia natura umana, dammi forza, affinchè sia glorificato il tuo nome ». Così pregando fu posto giù dall'eculeo e condotto in prigione.

9. — La prigionia e il secondo interrogatorio.

V, capp. 28, 29, 30. — Teodoto nell'essere dal Pretorio condotto in prigione attraversò l'agorà, dove, alla moltitudine accorsa a vedere lo strazio del campione di Cristo, così parlò: « Queste ferite sono segni di vittoria,

P — Essendo condotto in prigione, gridava passando per la città: « Voi, vedendo le ferite dei lottatori del circo, avete pensato anche al relativo premio. Ora se un terreno signore, per quei soldati, che per lui coraggiosa-

e di qui imparate a conoscere la potenza di Cristo e come Egli conceda l'impassibilità dei tormenti a coloro che soffrono per Lui e come dia forza a uomini deboli per tener a vile le minacce e gli editti degli imperatori ». Passati cinque giorni, Teotecno ordinò che fosse ripreso il processo nel centro della città in un luogo ben visibile a tutti, e si fece condurre il Martire. Al comparir del quale disse: « Fatti a noi più d'accosto, o Teodoto; chè ben comprendo aver tu fatto senno, edotto dall'esperienza dell'altra volta. Ora, cessando dalla tua testardaggine, riconosci la potenza degli Dei ed io manterrò le promesse che ti feci; ma in caso contrario tu vedi già pronti i tormenti, a paragone dei quali quelli della volta passata non erano che ombre ». Cui Teodoto: « Fa quanto vuoi, nulla potrai trovare che possa resistere alla potenza di Cristo ». Allora Teotecno ordinò che il martire fosse di nuovo sospeso all'eculeo, e standogli attorno, i carnefici quali belve presero con le unghie a riamente muoiono combattendo, si mostra riconoscente, grandi compensi donando ai loro congiunti e la memoria loro immortalando con epigrafi e monumenti, quanto più non farà il nostro duce, il quale già nella presente vita adornerà di fulgida corona coloro che lo confesseranno, e nella futura li renderà partecipi del suo regno? » E tutta la moltitudine lo segue fino alla prigione. Dopo cinque giorni il governatore se lo fa nuovamente comparire e gli dice: « Credo non ci sarà più bisogno di convincerti della convenienza di onorare gli Dei. Non vorrai dunque, per eccesso di testardaggine, costringermi nuovamente ai tormenti ». Rispose Teodoto: « Vengo pronto a tutto sopportare, finchè non avrò compiuto il certame e non riceverò da Cristo la corona ». Il Governatore gli fece pestare con sassi le mascelle, dicendo: « Non nominare qui un crocifisso, poichè contamini il pretorio ». Cui Teodoto: « Ma e che? nominando i tuoi Dei, operatori d'ogni nefandezza, non temi di conta-

prirgli le ferite che stavano rimarginandosi, mentre il martire a gran voce confessava la sua fede. Visto Teotecno che ciò a nulla approdava e che i torturatori già erano stanchi, lo fece stendere su cocci roventi che penetrarono tosto nelle vive carni; ed anche questa tortura non riuscendo a vincerlo, lo fece ancor nuovamente appendere all'eculeo e gli fece con le unghie risolcare le ferite e le ustioni. Ma il Martire di Cristo aveva il corpo insensibile al dolore, e sembrava che quelli facessero più per gioco che sul serio: la sola lingua rimaneva illesa, che essi avevano risparmiato per il rinnegamento, e che invece serviva a confessare la verità.

minare il pretorio, e poi credi che questo avvenga per avere io nominato il re dei secoli, il santo e il purissimo, il creatore d'ogni cosa? Non perchè contamino il pretorio tu monti in furore, ma bensì perchè non puoi ascoltare questo nome terribile, tu che sei fratello a quei demoni che non potendo tollerare la presenza di Cristo, gridavano: — Che hai tu a fare con noi, Gesù Nazareno? Sei venuto per tormentarci? » Allora Teotecno: « Ti credevo tornato a miglior consiglio, ma dacchè rimani cocciuto per procurarti onori presso i Cristiani, saprò ben io farti far senno coi miei tormenti ». Rispose Teodoto: « Non gloria presso gli uomini, ma quella celeste io voglio acquistare, e se è vero che tanto maggiore è il premio quanto più terribile il certame, io tale gloria spero raggiungere, per nulla persuaso dai tuoi tormenti ». E Teotecno ordinò che fosse sospeso, esortandolo a sacrificare, onde evitare i tormenti. Gli rispose il Martire: « La tua è filantropia sbagliata: io ti sarò grato quando tu mi avrai reso concittadino di Cristo, in Cielo, ove riceverò condegno premio delle mie fatiche. Ordinami quindi supplizî e morte, affinchè, giunto al termine dell'agone, possa andarmene con Cristo, mio duce, accolto dall'innumerevole schiera degli Angioli e coronato con serto di gloria ». « Tosto ti accontenterò » disse Teotecno, dando ordine che fosse

torturato, « e combatti pure, per prendere un premio maggiore ». « Oh se conoscessi il dono di Dio! – esclamò il martire. – Ma ti si apriranno gli occhi quando sarà troppo tardi... ».

(A questo punto nel Palinsesto v'è una lacuna per la caduta di un intero foglio, contenente tra l'altro la sentenza di morte: però con la guida di *H* si può ricostruire la narrazione).

H, c. 3. — Mentre era tradotto in carcere, passando per l'agorà gridava: « Pensate, quanti vedete le ferite, al premio che ne verrà. Poichè se un terreno signore ricambia con grandi onori coloro che combattono coraggiosamente, quanto più quello celeste, rendendoli partecipi del suo regno! » Dopo cinque giorni di prigione, il giudice, fattolo nuovamente comparire, credeva che si sarebbe piegato. Ma Teodoto disse: « T'inganni! Infliggimi pure quanti tormenti vuoi, resisterò fino al termine dell'agone, e riceverò la mercede da Cristo! » Lo scellerato gli fe' pestare la bocca con sassi, gridando: « Non nominare un crocifisso, perchè contamini quest'aula ». E il santo: « Stolto, non la contamini forse questa sala nominando i tuoi Dei? e credi che io la contamini nominando Cristo? Sei simile ai demoni, che non tollerando la presenza di Cristo, gridavano: Che hai tu a fare con noi, Gesù Nazareno? – Sei venuto per tormentarci? » « Credeva t'avessero ammaestrati i primi tormenti, riprese Teotecno; ma dacchè rimani nella tua testardaggine, ti mostrerò che nulla ti può giovare quegli per cui hai sofferto ». E fattolo sospendere nuovamente allo stipite, lo fa ungulare senza pietà, deridendolo sul premio che avrebbe ricevuto per quel certame. E il Martire: « Oh se conosceste il dono di Dio, vorreste voi stesso soffrire quello che fate a me ». Teotecno allora: « Non posso più tollerare la tua tracotanza, ed emanerò la sentenza, se non veneri gli Dei ». E Teodoto risoluto: « Fa di me quanto vuoi, io non sacrificherò mai ai demoni! »

10. — Fine di Teodoto.

V, capp. 31, 32. — Finalmente Teotecno, vedendo che i carnefici avevano ormai esauriti tutti i loro tentativi e che a nulla giovavano i tormenti, pronunciò la sentenza: « Teodoto, protettore dei Galilei, nemico degli dèi, ribelle ai vittoriosi Imperatori, sia dal nostro potere sottoposto alla pena della spada, ed il suo cadavere sia incenerito, affinchè i Cristiani non l'abbiano a seppellire ». Emanata la sentenza, uscì col martire tutta la città, per vederne la fine. Teodoto giunto al luogo, pregò: « O Gesù Cristo, creatore d'ogni cosa, ti ringrazio che mi hai fatto degno del celeste regno, e mi hai dato forza per sopraffare il drago. Rendi la pace alla tua Chiesa, su me facendo cadere la violenza dei nemici ». E vedendo i Cristiani che piangevano, disse loro: « Non piangete, o fratelli, ma glorificate Cristo, che io in cielo pregherò per voi ». E ciò dicendo, lieto, si piegò sotto la spada. Allora,

P — (Emanata la sentenza, e condotto al luogo del supplizio, così Teodoto pregava): « ... Grande è il premio che Cristo mi tiene preparato, pei dolori del corpo dandomi la dolce letizia dello spirito e per gli stenti sofferti elargendomi ogni abbondanza ». Si sentivano vergognati gli idolatri vedendo la forza dei Cristiani e ricordando quanti mezzi avevano adoperati senza riuscire a nulla: il corpo, non l'anima avevano fiaccato. Se n'eran venuti per vedere la sua disfatta e se n'andavano confusi. E il martire vedendo i Cristiani tutti prostrati e piangenti, disse: « Non di piangere, ma di stare allegri è tempo. Se un re di questa terra mi invitasse alla sua reggia, non ci sarebbe da esserne lieti? Ora, perchè me ne vado, vostro messaggero, presso Dio, siete tristi e piangete? Su, coraggio! Io pregherò Iddio per voi affinchè, dopo aver trascorsa serena questa vita, possiate glorifi-

accesa una gran pira, gl'inservienti vi posero sopra il cadavere del martire; ma ecco tosto apparve alla sommità una luce abbagliante, sicchè più nessuno di loro osava accostarsi alla catasta; e così rimasero illese le reliquie del martire. Teotecno, saputa la cosa, diè ordine che quelli rimanessero e custodissero il cadavere là ove era stato posto il capo.

carlo per l'eternità ». Ciò detto, il santo martire piegò le ginocchia. Allora il giustiziere gli si avvicina per bendargli gli occhi, ma il martire si rifiuta: « Ciò va bene per quelli che non muoiono volentieri, non per me, cui non è paurosa la morte ». E il carnefice impugnò la spada, e il certame del santo martire fu compiuto.

H, c. 4. — Allora Teotecno pronunciò la sentenza del taglio della testa con la spada. Fosti dunque condotto, o glorioso martire, al luogo della morte, di dove, reciso il capo, t'avviasti verso Dio, sulla terra lasciando il corpo, ma l'anima tua essendo innalzata dalle mani degli Angeli.

11. — Traslazione delle reliquie a Malos.

V, capp. 32, 33, 34, 35. — Giunse poi colà da Malos il presbitero Frontone, seco portando l'anello del martire, e conducendo l'asina carica di vino vecchio. Stando per entrare in città, sull'imbrunire, l'asina s'inginocchiò sul luogo dove giaceva il corpo di Teodoto, onde si accostarono a Frontone le guardie, e l'invitarono a passar la notte con

P — Molti Cristiani spiavano il momento per impadronirsi delle reliquie. E sopraggiunse dalla campagna con alcuni altri un vecchio, che, già d'intesa col santo, aveva cominciato a costruire il sacrario. Questi, approfittando d'un momento di distrazione, impadronitosi del corpo, lo mise nella cassa e lo caricò sull'asina. Accorte-

loro lasciando l'asina pascere fra l'erba. Accettò il presbitero ed entrò nella capanna improvvisata il giorno precedente con giunchi, vicino alla quale era il cadavere del martire, nascosto sotto un mucchio di sarmenti e d'erbe secche. Era tempo di cena, ed un fuocherello stava acceso. La conversazione era animata, e Frontone, partecipandovi, a un certo punto andò a prendere del suo vino, e l'offerse. Lo trovarono assai gustoso, e saputo che era di cinque anni, ne chiesero dell'altro. Li accontentò Frontone, e Metrodoro, uno dei più giovani, già un po' allegro prese a dire: « Neanche se bevessi tutto il Lete non mi dimenticherò d'aver ricevuto per il trafugamento delle donne tante battiture, quante tutti i Cristiani assieme non hanno ricevuto. Ma tu, ospite, versami di questo tuo Maronio, affinchè dimentichi i miei dolori ». Cui Frontone: « Non so di quali donne voglia tu parlare; quanto alla fonte di Marone so bene che è qui vicina ». Allora un certo Apollonio intervenne: « Guarda bene tu, Metrodoro, con questo tuo bicchiere di Maronio, che non abbia a buscarti di peggio dovendo custodire quegli che ha portato via dalla palude le donne! ». Il presbitero fa le viste di capir nulla. Vuol spiegargli la cosa Metrodoro, ma interviene un certo Glaucenzio, il quale gli dice trattarsi di un uomo prodigioso, insensibile ai tormenti e al fuoco; come il suo nome sia Teodoto,

sene le guardie e vedendo ancor non lontano il vecchio, lo inseguirono e raggiuntolo, vennero a contesa. Ma frattanto l'asina era sfuggita ai loro sguardi e, scesa in un burrone, giunse al luogo ove il Santo aveva detto che si fabbricasse il suo Martirio, e vi si fermò. Tutti furono stupiti per lo straordinario prodigio e ne glorificarono il Signore.

H, c. 4. — Oh glorioso martire! Nel luogo da te predetto saranno trasportate le tue reliquie da un pio uomo, ed uno splendido tempio sorgerà in tuo onore, centro di miracoli e di guarigioni.

quale sia stata la sua fine, e come essi siano costretti a custodirlo contro i Cristiani; e intanto gli fa vedere il luogo ove giaceva il cadavere. Lieto della scoperta e benedicendone Iddio, Frontone continuò a versar vino generosamente, finchè le guardie, ubriache, furono vinte da pesante sonno. Allora il presbitero estrasse il venerando corpo, lo caricò sulla giumenta, dicendo: « Orsù, o Martire, adempi la promessa fattami ». E gli pose in dito l'anello. E sull'albeggiare il presbitero si diede a cercare la sua asina, destando molto rumore, piangendo e dicendo: « Ahimè, che ho perduto la mia asina! ». E le guardie credevan dicesse il vero. Ma l'asina, guidata da un Angelo, per insolite strade giunse a Malos, ove col suo carico s'inginocchiò sul luogo ove ora sorge il Martirio del Santo e glorioso martire Teodoto. Alcuni del villaggio vennero ad annunziare al presbitero il prodigioso arrivo della giumenta con le sante reliquie, e allora tornò Frontone, lasciando le guardie nella convinzione che il corpo di Teodoto si trovasse ancora sotto il fieno. Così furono trasferite a Malos le reliquie con l'aiuto di Dio, che glorificò e rese insigne l'agone del Martire.

12. — Conclusione.

V, c. 36. — Tutte queste cose io, Nilo, uomo dappoco, con ogni diligenza vi ho esposto, io che fui con lui in prigione e fui informato di tutto quanto vi ho narrato, sempre mirando alla verità, affinchè ascoltandole e prestandovi fede siate partecipi della gloria del martire Teodoto e di tutti i Santi che

P — Il Santo Teodoto subì il martirio sotto il governatore Teotecno nella città di Ancira, in Galazia, per Gesù Cristo nostro Signore, cui è gloria e potenza per tutti i secoli. Amen.

H, c. 4. — Ed ora, pel martirio sofferto, abitator del cielo, possa avere tu in pre-

combatterono per Cristo, cui è gloria insieme col Padre e collo Spirito Santo per tutti i secoli. Amen.

mio il godimento del regno di Dio, cui si conviene e gloria e potenza per tutti i secoli. Amen.

III.

Analisi del Martyrium.

1. — Rapporti fra le tre redazioni.

Innanzi tutto dall'esame dei tre documenti, che posi a raffronto nel capitolo precedente, appare di immediata evidenza l'intimo legame tra *P* ed *H*, mentre *V* ha vincoli di parentela assai tenui sia con *P* che con *H*.

Cominciamo prima con *H*. Il Franchi in « Studi e Testi », 6, Roma 1901, l'aveva definito (p. 57) un libero rimaneggiamento di *V*; ma dopo letto il palinsesto Vat. 984 dichiara, in « Studi e Testi », 33, Roma 1920, p. 111, che *H* non proviene da *V*, ma da *P*. Che *H* derivi piuttosto da *P* che da *V* non c'è molta difficoltà ad ammetterlo; ma poi che *H* derivi proprio direttamente da *P*, come crede il Franchi, per me non è di assoluta evidenza. Infatti, mentre *H* è sempre così fedele nell'epitomare *P*, riportando spesso proprio le stesse parole, non fa alcun cenno, al principio, dello scatenarsi della persecuzione, e invece ci presenta Teodoto come una gemma della corona dei Martiri che resero insigne Ancira, e ci dice che il suo martirio avvenne πολλῷ μὲν τοῦ μεγάλου Κλήμεντος ὕστερον (c. 1, p. 85, 5), delle quali cose *P* non fa menzione. Inoltre il trasporto della salma di Teodoto nel sacrario, già da lui designato, ci viene da *P* narrato abbastanza diffusamente con particolari; invece *H*, contro il suo solito d'esser breve, ma di nulla omettere, ci dice solo (c. 4, p. 87, 24-27) che delle reliquie si prese cura un pio uomo e che in suo onore sorse un magnifico tempio, senza fare alcun cenno delle guardie, del vecchio che viene con amici, con l'asina e la cassa, nè del modo prodigioso con cui avvenne il

trafugamento delle reliquie. Si può ancora notare come la fonte di certe frasi sia comune a *V* e ad *H*, e per nulla a *P*. Per esempio, *P* dice sempre: ὁ μακάριος Θεόδοτος (p. 135, l, 5-6; p. 138, l, 11; p. 139, l, 7-9; ecc.), oppure ὁ ἅγιος μάρτυς Θεόδοτος (p. 142, l, 2-3; ecc.); ma *H* dice invece: ὦ καλλίνικε μάρτυς (c. 4, p. 87, 21) che *P* non usa mai, ma che è l'epiteto preferito da *V*: ὁ καλλίνικος μάρτυς Θεόδοτος (c. 6, p. 64, 25; c. 2, p. 74, 5; ecc.). Solo *H* e *V* fanno un rilievo sul significato etimologico del nome del governatore di Ancira: *H*, c. 1, p. 85, 14: Θεότεκνος οὗτος ἦν, τὸ τοῦ δαίμονος τέκνον· *V*, c. 7, p. 65, 16: ὁ ὑπουργὸς τοῦ διαβόλου Θεότεκνος· *V*, c. 14, p. 70, 22-23: τὸ γέννημα τοῦ δράκοντος, Θεότεκνος. Quando Teodoto, dopo il primo interrogatorio viene condotto in prigione, *P* dice che parla alla moltitudine διὰ πάσης τῆς πόλεως (p. 136, l, 8-9) mentre *H* ha: διὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς (c. 3, p. 86, 19) come *V*: διὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς (c. 28, p. 78, 31). Credo possano bastare questi rilievi, per farci concludere, se non sicuramente, almeno con buona probabilità che *H* non dipende direttamente da *P*, ma da un *X*, simi-lissimo a *P*, (e col quale *V* ha rapporti più stretti che non con *P*), perchè sembra doversi decisamente escludere l'ipotesi che il compilatore della metafrasi *H*, pur attenendosi a *P*, abbia avuto sott'occhio anche *V*.

Ed ora passiamo ai rapporti tra *V* e *P*. Dichiaro subito che, mentre il Franchi dice (« Studi e Testi », 33, p. 113) che, senza previo esame, si è tentati di credere *P* una metafrasi di *V*, a me pare invece che, anche dopo una semplice lettura, si possa avere l'impressione che *P* sia più antico di *V* e che tra i due non ci sia dipendenza diretta. Ad ogni modo procediamo con uno studio minuto dei due documenti, e vediamo quali conclusioni siano possibili. *a)* Che la sostanza del martirio di Teodoto sia identica, e identica sia l'individualità del Martire nelle due redazioni, basta aver presente, per convincersene, il raffronto fatto nel capitolo precedente. *b)* Inoltre troviamo in *V* e in *P* espressioni simili: In *V*

Teotecno dice: πείσω σε οἰνοπώλην ὄντα καὶ ἄνθρωπον εὐτελῆ τοιαῦτα κατὰ ἀρχόντων μὴ λέγειν ἐχόντων ἐξουσίαν τοῦ αἵματός σου (c. 27, p. 78, 11) e in *P*: ἀγνοεῖς ὅτι οἰνοπώλης ὢν καὶ ἀγοραῖος ἄρχοντι διαλέγῃ ἐξουσίαν ἔχοντι τοῦ αἵματός σου (p. 133, col. 2, 25, 29). In *V* Teodoto provoca i tormenti del giudice così: ἐπινόει κολαστήρια (c. 27, p. 78, 16) e in *P*: ἀπορήσεις ἐπινοῶν κολαστήρια (p. 133, col. 2, 13-14). Alla fine del primo interrogatorio Teotecno in *V*: ἐκέλευσεν αὐτὸν κατενεχθέντα ἀπὸ τοῦ ξύλου εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀποτεθεῖναι φυλαχθησόμενον εἰς ἑτέραν ἐξέτασιν (c. 28, p. 78, 29); in *P*: ἐκέλευσε κατενεχθέντα αὐτὸν ἐμβληθῆναι εἰς τὸ δεσμωτήριον, ἀπειλήσας αὐτῷ, εἰ μὴ εὐπειθέστερος ἔλθοι εἰς ἑτέραν ἐξέτασιν κτλ. (p. 135, col. 2, 27 sgg.). Nel 2° interrogatorio il Martire osserva in *V*: τὸ σῶμά μου ὅλον διαλέλυται ἀπὸ τῶν πρώτων μαστίγων, ὡς ὁρᾷς (c. 29, p. 79, 23); in *P*: καταπεπόνηταί μου τὸ σῶμα..... ὁρᾷς, ἀπὸ τῶν πρώτων βασάνων (p. 137, col. 1, 2-6). In *V* Teodoto eccita il Giudice: πρόσφερε τῷ σώματί μου διαφόρους βασάνους (c. 30, p. 79, 25); e in *P*: κελεύεις διαφόροις βασάνοις χρῆσαί με (p. 139, col. 1, 23-25). (Veramente in frasi come questa si può anche negare la dipendenza: a chi narra simili processi, tali espressioni possono essere più che spontanee). In *V* i carnefici si accingono alla loro opera: οἱ δήμιοι ὥσπερ θῆρες περιστάντες (c. 30, p. 79, 29); e in *P*: αὐτὸν ἐκύκλωσαν οἱ αἱμοβόροι θῆρες (p. 134, col. 2, 29-30). Quando la tortura diventa intollerabile, Teodoto in *V*: αἰσθόμενος δεινοτάτου πόνου προσηύχετο λέγων (c. 30, p. 79-35); in *P*: ἀρξάμενος αἰσθάνεσθαι τῆς ὀδύνης... προσηύξατο λέγων (p. 135, col. 1, 4-8). In *V* Frontone, sottratte le reliquie di Teodoto, ἐπέθηκε τῇ ὄνῳ, e l'asina ὁδηγηθεῖσα ὑπὸ ἁγίου ἀγγέλου, δι' ἀνυπόπτων τόπων ἀπῆλθεν... καὶ ἐκοιμήθη ἐν τῷ τόπῳ (c. 35, p. 83, 30 sgg.); similmente in *P* il vecchio ἐπέθηκε τῇ ὄνῳ..... ed ἡ ὄνος ὁδηγουμένη... ἀπὸ ἀνυπόπτων τόπων ἐλθοῦσα, ἔστη ἐν τῷ τόπῳ (p. 142, col. 1, 30 e sgg.) (1). *c)* Però il Martyrium presenta

(1) Tutte queste direi quasi identità d'espressioni le aveva già notate il Franchi in « Studi e Testi », 33, p. 111-112-113, ma era bene qui riportarle.

punti molto più frequenti in cui le due redazioni ci dànno dei fatti un racconto diverso e talvolta addirittura contradittorio:

1. — Il tempo della persecuzione, in *P* risulta chiaramente doversi portare sotto Massimino: ὀλίγον γὰρ ἡσυχασάντων ἀπὸ τοῦ μεγάλου διωγμοῦ τῶν χριστιανῶν καὶ πάλιν τὰ ἀσεβῆ ἐφοίτα... προστάγματα (p. 131, col. 1, 21-29) mentre in *V* per la descrizione degli editti si è indotti a pensare al 303; per l'accenno alla contaminazione del pane e del vino, a Massimino; e per la sentenza di morte al tempo di Giuliano l'apostata.

2. — Il motivo per cui Teodoto è accusato ed è ricercato, in *P* è dato dal suo ardito parlare contro gli dèi e gli imperatori; in *V* invece dall'avere il Martire trafugato le reliquie delle Vergini.

3. — Lo svolgersi del processo presenta caratteri assai diversi nei particolari e nel tono generale. In *P* i tormenti sono determinati da nerbate, colpi di sasso e unghiate; in *V* oltre all'essere le unghiate tanto protratte da stancare tutti i carnefici, si parla anche di aceto versato sulle piaghe, di abbruciamento con torce e di ustione con cocci arroventati. E in *P* mentre il Martire è quanto mai ardito nel parlare, il giudice risente di più del carattere tradizionale dei Magistrati romani: è più calmo, senza troppe minacce nè troppe promesse; proprio il contrario avviene in *V*, ove minor tracotanza mostra avere il Martire, ma anche minore equilibrio il giudice.

4. — *P* ci dice che il martire al momento della decapitazione rifiutò la benda davanti agli occhi, e *V* non ne fa cenno.

5. — In *P* il Martire viene semplicemente decapitato; mentre in *V* si tenta anche di incenerire il cadavere per mezzo di un rogo.

6. — Il modo con cui la salma di Teodoto viene trafugata è assai più sobrio e semplice in *P*, ove non si fa menzione di Malos, di Frontone, e le reliquie vengono, in un momento di distrazione delle guardie, rubate, messe in una cassa

e caricate sull'asina; mentre in *V* oltre a tanto precisare persone e luoghi, ci si narra la storiella dell'asina carica di vino, dell'ubriacamento delle guardie, ecc. [1]. Ma oltre a questi punti è bene che ne prendiamo in esame altri ove i due documenti non concordano, anzi pare si contradicano.

7. — In *P* il giudice fa pestare con sassi la bocca a Teodoto al principio del 2° interrogatorio, perchè ha fatto il nome di Gesù Cristo (che già aveva nominato nel 1° interrogatorio): ἕως..... ἀπολάβω στέφανον παρὰ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ. ὁ δὲ ἡγεμὼν ἐκέλευσε τύπτεσθαι λίθοις αὐτοῦ τὸ στόμα λέγων· μὴ ὀνόμαζε ἐνταῦθα τὸν ἐσταυρωμένον (p. 137, col. 1, 10 sgg.). In *V* invece il giudice lo fa colpire con sassi durante il primo interrogatorio ed in seguito a gravi insulti: ὡς ἀνδραπόδῳ σοι διαλέγομαι καὶ τῶν βασιλέων σου ἀσεβούντων καταφρονῶ... ταῦτα εἰπόντος τοῦ μάρτυρος, ὁ Θεότεκνος ἐκέλευσε τοῖς δορυφόροις λίθοις αὐτοῦ τὰς σιαγόνας τύπτειν καὶ τοὺς ὀδόντας ἐκφέρειν (c. 27, p. 78, 18-24).

8. — Quasi con le stesse parole si parla degli Angeli che in cielo accoglieranno il Santo Martire; ma *P* mette in bocca tali parole a Teodoto stesso, durante il 2° interrogatorio:... ἵνα τέλειος ἀπέλθω ἀθλητὴς πρὸς τὸν ἀγωνοθέτην Χριστόν, ἵνα με αἱ πάνδημοι τῶν ἀγγέλων ἀποδέξονται στρατιαί (p. 139, col. 1, 30-31, col. 2, 1-3); in *V* invece queste parole sono dette dai Cristiani a Teodoto quando sta per presentarsi al giudice: σὲ μὲν μετὰ τὴν τῶν ἐντεῦθεν κακῶν ἀπαλλαγὴν οὐράνιοι φωστῆρες ἐκδέξονται, ἀγγέλων τε καὶ ἀρχαγγέλων δόξαι διάφοροι... καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός... τούτων γάρ σοι ἀγαθῶν πρόξενος ἔσται ἀγών (c. 21, p. 74, 14-21).

9. — Dopo il 1° interrogatorio le guardie conducono Teodoto in prigione e questi in *P* parla alla moltitudine attraverso tutta la città: ἀπαγόμενος δὲ εἰς τὴν φυλακὴν διὰ πάσης τῆς πόλεως ἐβόα (p. 136, col. 1, 7-9), mentre in *V* si tratta solo

[1] Anche su questo diverso modo di narrare gli stessi fatti aveva già fermato la sua attenzione il Franchi, sempre in « Studi e Testi » 1920, p. 115-123.

dell'agorà: ὡς δὲ ἦγον αὐτὸν διὰ μέσης τῆς ἀγορᾶς (c. 28, p. 78, 30-31).

10. — La promessa di Teodoto delle proprie reliquie in *V* è narrata diffusamente con molti particolari, con la consegna dell'anello, ed avviene nelle vicinanze di Malos; mentre *P* se la cava con poche parole: καί τισιν ἀπὸ τῆς χώρας πρὸς αὐτὸν ἐλθοῦσι τὴν χεῖρα δοὺς ὡς παρ' αὐτοὺς μετὰ τὴν μαρτυρίαν τὰ λείψανα αὐτοῦ παρ' αὐτὰ παραπεμπόμενος (p. 132, col. 1, 7-13), e fa avvenire la promessa non a Malos, ma in Ancira.

11. — In fine, per non dilungarmi troppo in simili raffronti, basta avere presente il capitolo precedente per facilmente convincersi di tante altre diversità di narrazione, particolarmente nelle parlate del martire e del giudice.

d) Accade nel Martyrium che una redazione tratti, e anche diffusamente, di fatti di cui nell'altra non ci sono neanche tracce, sì da poter concludere che il compilatore non ne avesse affatto conoscenza:

1. — Tutto il panegirico sulle virtù del Santo, sul suo ascendente e sul suo apostolato a vantaggio degli altri Cristiani, e l'esser diventata la sua locanda un asilo di rifugio a tutti i perseguitati sono cose sviluppate largamente in *V;* ma delle quali *P* tace assolutamente.

2. — In *V* si narra come Teodoto abbia ricuperate le reliquie di Valente nel fiume Halys ed abbia sostenuto nella fede il Martire Vittore, e di ciò in *P* c'è il più categorico silenzio.

3. — Il Martirio delle sette Vergini e il trafugamento delle loro salme è dramaticamente e diffusamente narrato in *V;* mentre *P* non ne fa alcun cenno.

4. — Sempre col silenzio di *P*, *V* ci informa come l'autore del martirio sia un certo Nilo, compagno di prigione di Teodoto, e vissuto in dimestichezza con lui.

Conclusione.

1. — Tenendo presente che la relazione di due interrogatorii successivi è spesso la caratteristica di redazioni tardive; e che altrettanto si deve dire delle lunghe parlate del Giudice (così contrarie alla rapida procedura giudiziaria in simili dibattiti) e delle frequenti preghiere, e delle invettive e delle prolisse apologie del martire, e notando poi subito (salvo a darne la spiegazione in seguito) come la traslazione delle reliquie di Teodoto tiene della leggenda e del genere novellistico, è ovvio constatare che tanto *P* come *V* non sono Atti genuini, ma dipendono da contaminazioni varie con documenti a noi non pervenuti.

2. — *P* non dipende direttamente da *V* e mostra di essere di *V* alquanto più antico ed autorevole. Ci convincono di ciò:

a) L'unità e l'uniformità di narrazione di *P*, tutta riguardante l'accusa, il processo, la morte del martire e il trafugamento delle sue reliquie: mentre *V* accanto al Martirio di Teodoto riferisce quello di Valente e delle sette Vergini, e ci parla a lungo del Martire prima del suo arresto: e in generale mostra ineguaglianza di narrazione, in certi punti essendo diffuso e assai particolareggiato, e in altri non meno importanti, quale la morte di Teodoto, essendo quanto mai sbrigativo.

b) Il tono generale del racconto, in *P* sempre grave, piuttosto sobrio e senza tornimenti o fioriture, in *V* invece è ineguale, con tendenza spiccata ad abbellire i fatti e a lavorare la frase.

c) Il raffronto che abbiamo fatto tra le due redazioni. Infatti il tempo della persecuzione è chiaramente fissato da *P*; invece *V* pare lavori di fantasia, onde diviene inaccettabile l'ipotesi che *P* si sia valso di *V*. Altrettanto dicasi della fine di Teodoto, al quale proposito *P* dice semplicemente che fu decapitato, mentre *V* aggiunge che fu posto il cadavere sul

rogo, tradendo così un facile imprestito dalla passione di S. Policarpo. E così pure riguardo al trafugamento delle reliquie di Teodoto: *P* narra il fatto in modo che gli si può credere; la narrazione di *V* ha tanto ricamo che ci fa facilmente pensare alla nota favoletta erodotea (cfr. HEROD. l. II, c. 121). Inoltre se *P* dipendesse da *V* la causa dell'arresto di Teodoto dovrebbe essere, come in *V*, il ratto delle reliquie delle Vergini, mentre invece è il suo ardito parlare contro gli Dei e gli imperatori. E poi il modo di svolgersi del processo in *P* meno teatrale e più composto, senza tanto abuso dei *molestiora tormenta*, si mostra più vicino (anche se ancora molto lontano) ai verbali giudiziari, che non *V*, evidentemente esagerato ed assai più colorito, come i documenti d'età più tardiva.

3. — Analogamente si può con ogni probabilità affermare che *V* non dipende da *P*, sugli indizi seguenti:

V contiene fatti e particolari, che vedremo in seguito avere serie garanzie di veridicità, che in *P* sono omessi, o narrati in modo da chiaramente escludere che da essi dipendano quelli di *V*. Tali sono il ricupero delle reliquie di Valente, il Martirio di Vittore e delle sette Vergini, la presentazione di Teodoto nelle sue funzioni di oste e di apostolo cristiano. Poi la promessa di Teodoto delle proprie reliquie induce a credere che *V* avesse sott'occhio un documento diverso da *P*, facendo cenno anche del sacrario da erigersi, di cui *P* non parla, il quale *P* però alla fine si comporta come se ne avesse già parlato: ἤδη κατὰ τὰς συνθήκας τοῦ ἁγίου οἰκοδομεῖν μαρτύριον ἀρξάμενος (p. 142, col. 1, 25-27). Pare più naturale che Teodoto parli agli Ancirani quando attraversa l'Agorà come è narrato in *V* e non attraversando tutta la città come dice *P*. Inoltre *P* ci informa che il martire rifiuta la benda agli occhi: *V*, che è sempre più diffuso di *P*, dipendendo veramente da *P* avrebbe inserito anche questo particolare tutt'altro che indifferente.

Ora sulla base di queste tre conclusioni viene a porsi

un nuovo problema che nessuno, fino al presente, che io sappia, ha tentato di impostare e tanto meno di risolvere, anche se qualche quistione parziale fu risolta accidentalmente dal Franchi, senza però prendere di fronte il problema nei suoi punti sostanziali. Il problema è questo: *P* e *V*, redazioni di seconda mano, di quali fonti si sono valsi per il loro racconto, e quanto hanno aggiunto di proprio? e queste ipotetiche fonti alla lor volta sono genuine o dipendono pure esse da documenti o fonti orali anteriori? vale a dire qual'è la tavola genealogica del nostro Martyrium, e quale il capostipite o i capostipiti? E quale valore possono avere le fonti prime e quanto lavoro di rimaneggiamento e diciamo anche di svisamento si è dovuto compiere per arrivare alle nostre due redazioni? A che tempo si possono assegnare queste, dove possono essere state compilate, a quale scopo, e quale la fisionomia dei compilatori e il valore ed il posto tenuto dall'opera loro nella letteratura agiografica? E infine, se la critica testuale può appagarsi di questi quesiti, ce ne rimane però sempre un ultimo, il più importante, che interessa la critica storica, e cioè quale conto dobbiamo tenere del Martyrium nel suo insieme, e nelle singole sue parti, e quindi come e quanto possiamo valercene per la storia del Cristianesimo a quei tempi.

La risposta sarebbe facile e sicura se noi conoscessimo i presumibili documenti primitivi; ma nulla essendo a noi finora pervenuto, e l'indagine dovendo farsi unicamente su *P* e *V*, dovremo compiere un processo induttivo più che deduttivo, ma che credo darà lo stesso sodisfacenti ed attendibili risultati, e tale processo consisterà innanzi tutto in un esame dei singoli fatti narrati nel Martyrium, cominciando da quelli contenuti nelle due redazioni, delle quali, come abbiamo già notato, *P* è in generale più autorevole, venendo poi a quelli contenuti solo in *V*; quindi in un esame del Martyrium nel suo insieme, nell'andamento generale, e nelle caratter stiche di stile.

2. — Esame del Martyrium nelle singole sue parti.

a) Città del martirio di Teodoto.

P ha la seguente intestazione: Θεοδότου Ἀγκύρων, e alla fine (p. 142, col. 2, 21-25) dice: ἐμαρτύρησε δὲ ὁ ἅγιος Θεόδοτος... ἐν πόλει Ἀγκύρᾳ τῆς Γαλατίας. E non fa più altro cenno alla città. In *V* è nominata solo nell'intestazione: Θεοδότου Ἀγκυρανοῦ. Ad ogni modo che la città fosse proprio Ancira non c'è alcuna difficoltà ad ammetterlo, tanto più se noi consideriamo che questa metropoli della Galazia, allora così in fiore, formata da un agglomerato di Cristiani, Ebrei e Pagani, e con tutte le sue caratteristiche di città orientale e col suo particolare culto di Artemide, diventa lo sfondo scenico naturale della nostra Passione. Che poi Teodoto oltre a ricevere il martirio ad Ancira fosse anche nativo della città, ce lo lascerebbe credere il fatto che anche prima del suo processo egli viveva in Ancira, dove esercitava la professione di oste, e la dichiarazione che in *V* una guardia fa a Frontone: ἦν πολίτης ἡμέτερος καὶ ἐστὶν αὐτοῦ ὁ οἶκος ἐνταῦθα καὶ γένος καὶ κτήματα, τοῦτο πάντες ἐπίστανται (c. 34, p. 82, 30-32); ma questo passo vedremo come non sia genuino; e poi *P* (non tenendo conto dell'intestazione che è evidentemente un'aggiunta posteriore: Ἀγκύρων invece di Ἀγκυρανοῦ o per lo meno Ἀγκύρας) dice solo ἐμαρτύρησε..... ἐν πόλει Ἀγκύρᾳ; e al principio parlando di lui così si esprime: ὁ ἅγιος μάρτυς Θεόδοτος, τὸ βλάστημα τῆς τῶν Γαλατῶν γῆς (p. 131, col. 2, 14-16). Io sarei indotto a credere che Teodoto sia uno di quei tanti che dalla campagna vanno alla vicina metropoli, ove mettono su la loro osteria, il loro spaccio di vino, di cui san ben loro come e da chi provvedersi nel villaggio d'origine; e ad Ancira, forse verso la periferia, come si può dedurre dall'essere la sua casa facile asilo di perseguitati, viveva lui con la sua famiglia, favorito da numerosa clientela, bene prosperando la sua locanda.

b) Tempo in cui Teodoto fu coronato.

Basandosi sugli editti di Diocleziano, che sembrano essere sunteggiati in *V*, tutti i critici erano d'accordo nel porre il martirio tra il 303-304, ad eccezione di Hunziker, che basandosi semplicemente sulla contaminazione del pane e del vino ascriveva il martirio al 308 o 311 (*Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diocletian*, Leipzig 1868, p. 233, nota 4). Però il Franchi quando conobbe *P*, pur senza pronunciarsi decisamente e ritornare di proposito sulla quistione, rinuncia all'ipotesi di prima ed accetta quella dell'Hunziker (« Studi e Testi », 33, p. 116). Per me è cosa sicura che ci dobbiamo riportare alla persecuzione di Massimino, e precisamente alla primavera del 312.

P con la sua brevità nel tratteggiarci il quadro della persecuzione, rivela chiare tracce del documento primitivo su cui è poi stato rielaborato il Martyrium, mentre in *V* è più visibile il lavoro di fantasia, per farci un quadro che impressioni, e non meno visibili sono le tracce oltre che del documento primitivo anche di quelli riferentisi ad altre Passioni: solo così si può spiegare come certi particolari si riferiscano a una persecuzione e certi altri ad altre.

Cominciamo con *P*: *ὀλίγον γὰρ ἡσυχασάντων ἀπὸ τοῦ μεγάλου διωγμοῦ τῶν χριστιανῶν, καὶ πάλιν τὰ ἀσεβῆ ἐφοίτα πανταχοῦ προστάγματα τῶν μιαρῶν, μηδένα τῶν χριστιανῶν φαίνεσθαι ἢ χρηματίζειν ὅλως κελεύοντα* (p. 131, col. 1, 24 sgg.). Il tempo è ben precisato, e concorda perfettamente con la persecuzione del 311-313. Dopo la grande persecuzione dioclezianea, nell'aprile del 311 era stato promulgato l'editto di tolleranza di Galerio (cfr. LACTAN. *De mort. pers.* c. 34; EUS. *H. E.*, 8, 17); ma nell'autunno dello stesso anno Massimino, dopo essersi abilmente resa favorevole l'opinione pubblica, dalla lotta subdola passò alla persecuzione aperta, anche forse senza emanare alcun nuovo editto, rimettendo in vigore tutte le dispo-

sizioni degli editti precedenti che nelle sue province non erano stati abrogati. Dapprima, dietro petizioni dei pagani provocate dallo stesso imperatore, vennero banditi i Cristiani dalle città, poi, qualora apparissero in pubblico, non solo erano cacciati, ma arrestati e processati, entrando così nella fase acuta della persecuzione (cfr. EUS. *H. E.*, IX, 6). *V* concorda con *P* su questo punto quando dice: οὐκέτι τις τῶν εὐσεβῶν ἐφαίνετο δημοσίᾳ; inoltre riguarda la persecuzione di Massimino, come già aveva notato l'Hunziker, il particolare contenuto solo in *V* della contaminazione del pane e del vino per mezzo degli *idolothyta:* ἐκέλευσε τότε... Θεότεκνος εἰδωλοθύτοις μιαίνεσθαι τὰ τῆς βιωτικῆς εἴδη, ἄρτον... καὶ οἶνον, ὅπως μήτε ἡ ἀναφορὰ τῷ θεῷ καθαρὰ προσφέροιτο (c. 7, p. 65; 16-18); infatti così ci parla Eusebio delle disposizioni di Massimino: τὰ κατ᾽ ἀγορὰν ὤνια ταῖς ἀπὸ τῶν θυσιῶν σπονδαῖς καταμολύνοιντο (cfr. EUS. *M. P.*, IX, 2).

Passiamo ora all'accenno dei famosi editti dioclezianei fatto da *V* con assoluto silenzio di *P*. Il governatore di Ancira a suo arrivo, dà ordine: πανταχοῦ τὰς ἐκκλησίας εἰς ἔδαφος καταφέρεσθαι σὺν τοῖς θυσιαστηρίοις, τοὺς ἱερέας... ἀναγκάζεσται θύειν, τοὺς δὲ ἀντιλέγοντας,... τούτων τὰς οὐσίας ἀναλαμβάνειν εἰς τὸν δημόσιον, αὐτοὺς δὲ... δεσμωτηρίοις ἐναποτίθεσθαι (c. 4, p. 63, 29-33). Qui pure c'è traccia d'un vero autentico documento che servì di base alla redazione *V*, e possiamo anche ritenere che tale documento riguardasse proprio il martirio di Teodoto, e al tempo di Massimino, perchè è bensì vero che contiene la sostanza degli editti di Diocleziano, anche se un po' confusamente (cfr. EUS. *H. E.*, VIII, 2, 4; VIII, 6, 10; *M. P.* proemio; LACT. *De mort. pers.*, 15); ma se si trattasse del 303, gli editti sarebbero arrivati uno dopo l'altro, per tempo, sopratutto trattandosi di una città importante quale Ancira, mentre *V* li suppone emanati tutti insieme al sopraggiungere del nuovo governatore. Qui adunque si tratta sì di editti dioclezianei, ma rimessi in vigore da Massimino che, come ho già notato, mai li aveva formalmente abrogati nelle sue province.

Suffragano la nostra congettura ancora molti altri particolari contenuti in *P* ed in *V*: 1) *P* dice: ὁ θάνατος τοῦ ἁγίου Θεοδότου κατήργησε τὴν εἰδωλολατρείαν καὶ κατέλυσεν αὐτῆς τὴν τυραννίδα (p. 132, col. 1, 16-20); e *V* così fa pregare Teodoto prima della morte: Κύριε... δὸς ἄνεσιν τοῖς δούλοις σου... δὸς εἰρηνεύειν τὴν ἐκκλησίαν σου, ῥυσάμενος αὐτὴν ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου τυραννίδος (c. 31, p. 80, 26-28), i quali due passi ci fanno pensare che siamo proprio nel 312, alla vigilia della libertà della Chiesa, e della cessazione della persecuzione anche in oriente; 2) *V* parlandoci dei Cristiani fuggitivi ed erranti per la campagna, fa notare: τοῖς φεύγουσιν ἐδόκει πάσης κολάσεως βαρυτέρα εἶναι ἡ ἀσιτία... οἵ, ποτὲ ἐν ἀνεκτότητι ὄντες, ῥίζας ἤσθιον καὶ βοτάνας (c. 5, p. 64, 18, 19, 23, 24). Ora questo tanto patire la fame, oltre all'essere determinato dalla loro condizione di fuggiaschi, può essere verosimilmente stato causato dalla carestia, che appunto dall'autunno del 311 cominciò ad affliggere l'oriente, fino a costringere molti abitanti a mangiare erba (cfr. EUS. *H. E.*, IX, 8, 6). 3) La pazza gioia ed il saccheggio dei Cristiani cui si diedero i pagani al riaccendersi delle persecuzioni sotto Massimino è esattamente descritto tanto da *V* (c. 5 e p. 64) che da *P* (p. 132, col. 2). 4) Inoltre *P* e *V* ci dicono che l'occasione dell'arresto di Teodoto fu offerta dall'aver egli insultato gli Dei. Ora se noi pensiamo che fu appunto Massimino, prima ancora di Giuliano, a tentare di mettere in fiore e dare vita alla mitologia pagana, si capisce come fossero assai tesi i rapporti tra Cristiani e pagani, e assai facile il passare da discussioni a insulti alle divinità; inoltre specialmente in *V* i sacerdoti pagani hanno grande importanza: si fanno essi gli accusatori ed i ricercatori di Teodoto, e durante il processo prendono viva parte, strappandosi i vestiti e gettando via le corone per protesta, il che è in piena armonia col tentativo di Massimino di riorganizzare il clero pagano con una vera e propria gerarchia, con funzioni oltre che religiose anche poliziesche, e con l'intenzione specifica che fosse uno dei

più validi mezzi per abbattere il Cristianesimo (cfr. EUS. *H. E.*, 14; LATT. *De Mort. pers.*, 38).

Certe piccole difficoltà poi che possono venire da *V* sono facilmente risolvibili: 1) La promessa di Teotecno di fare di Teodoto l'ἀρχιερεύς di Apollo può bene accordarsi coi tempi di Giuliano, ma anche col riordinamento del sacerdozio fatto da Massimino sul tipo cristiano, come aveva già notato Harnack (in *Theol. Litt. Ztg.* 1902, col. 355; e in *Die Mission u. Ausbr. d. Christentums*, p. 347, 348). E più certa ancora di questa ipotesi è quella che tale promessa non sia mai stata fatta, trattandosi di dare la massima carica religiosa (cfr. DUCHESNE, *Hist.* I, 30) a un semplice oste, tanto più che di ciò *P* non accenna. 2) Il titolo di προστάτης τῶν Γαλιλαίων dato a Teodoto nella sentenza di morte, invece di indurci a trasportare il martirio al tempo di Giuliano, ci fa facilmente pensare ad un'aggiunta posteriore, come ce ne sono moltissime altre anche là ove c'è traccia di documento autentico; specialmente poi se si pone mente che tale titolo è dato non a uno del clero, ma a un tavernaio. 3) E così dicasi della qualifica attribuita a Teotecno di ἀποστάτης τῆς εὐσεβείας, qualifica aggiunta dopo, per caricare le tinte su Teotecno, da chi aveva in mente Giuliano ed il favore concesso da questi agli apostati, ma qualifica per nulla applicabile a Teotecno, vera figura d'orientale intrigante di corte, versato nella magia e nemico dei Cristiani, direi quasi, per istinto atavico (cfr. EUS. *H. E.*, IX, 3). 4) Il Franchi dice (« Studi e Testi », 6, 1901, p. 32) che parlando sempre il magistrato a Teodoto degli Imperatori, questo plurale mal potrebbe spiegarsi quando in oriente dominava il solo Massimino. A me pare invece che tale gergo sia spiegabilissimo, e anche sapendo che l'unico loro signore oramai era solo Massimino, pure i suoi sudditi nell'accennare alla suprema autorità usano sempre il plurale: per esempio, una petizione fatta a Massimino da quei di Licia e Panfilia contro i cristiani comincia così: « Ai Salvatori di tutto il genere umano, agli Augusti Cesari G. V.

Massimino, F. V. Costantino, V. L. Licinio » (v. MOMMSEN, *Archäologischen-epigraphischen Mitteilungen aus Oesterreich*, T. XVI, 1893, p. 92-105). Ma v'ha di più: al c. 4, p. 63, 18 si legge: βασιλεῖ γὰρ πολεμοῦντι τὴν ἐκκλησίαν... ove si vede che è usato il singolare, e con lo scopo preciso di distinguere questo dagli altri Augusti che appunto a differenza di Massimino lasciavano in pace la Chiesa.

E portiamo in fine un'ultima prova, di grandissimo valore, che insieme specialmente con la prima, oltre a fissare il martirio al tempo di Massimino, concorre a provare come, contro quello che afferma il Delehaye in *Analecta Boll.*, T. XVII, 1903, p. 128, almeno la esistenza di Teodoto e la sostanza del suo Martirio, storicamente inquadrato come noi abbiamo visto, possiamo ritenerle cose certe. Voglio dire la giusta individuazione di Teotecno, il governatore di Galazia e giudice di Teodoto. Su questo magistrato s'è discusso assai, senza buoni risultati, tanto che ancor oggi si può leggere in opere di indiscusso valore, come nella Storia delle persecuzioni di Allard, T. V, parole come queste: « Le funzioni del λογιστής di Antiochia impediscono che sia confuso con il suo omonimo, che occupa il posto più alto di governatore di provincia ». Vero però che già l'Harnack propendeva a credere che i due personaggi fossero identificabili (*Theol. Litt. Ztg.* 1902, col. 359) e altrettanto opinava il Franchi in *Nuovo Bull. di Arch. Crist.*, Roma 1904, p. 27-37, e traduceva la sua ipotesi in certezza in « Studi e Testi », 33, 1920, p. 115, nota 3, qualora fosse da riportarsi sotto Massimino la passione del nostro Martire. Ma esaminiamo bene la quistione: *P* ci dice che il giudice si chiama Teotecno, e ce lo presenta all'opera quale un vero persecutore, zelante della causa degli Dei e degli imperatori e personale nemico del nome Cristiano. *V* carica i colori, e ci dice espressamente: Θεότεκνος τὴν ἀρχὴν ἐπετράπη τῆς ἡμετέρας πατρίδος, ἀσελγὴς ὢν καὶ ταραχώδης καὶ βίαιος καὶ ἕτοιμος πρὸς ὠμότητα, πονηρὸς πάνυ χαίρων τε φόνοις καὶ αἵμασιν (c. 4, p. 63, 13-15) e aggiunge:

βασιλεῖ..... ὑπέσχετο τοὺς ἐνταῦθα Χριστιανοὺς ἐντὸς ὀλίγου χρόνου μεταγαγεῖν πρὸς ἀσέβειαν (c. 4, p. 63, 13-20). Ora il Delehaye dice (*An. Boll.*, T. XXII, p. 324) che questo Teotecno incarna il tipo di persecutore furioso ed ambizioso, dipinto nelle passioni molto tardive, e trova assurda la promessa da lui fatta all'imperatore di distruggere in poco tempo il cristianesimo ad Ancira, per la qual sola promessa, continua il Bollandista, avrebbe avuto la carica. Innanzi tutto quest'ultima osservazione non è in tutto esatta, perchè il testo dice, prima ancora della promessa fatta, che τῆς πονηρίας τοῦ τρόπου ἀπηνέγκατο μισθὸν πόλεως ἄρξαι τοιαύτης (c. 4, p. 63, 17-18). Quanto poi all'indole malvagia e sanguinaria di Teotecno, c'è da notare che Eusebio parlando di Teotecno, curatore di Antiochia nel 309, grande amico di Massimino, chiama questo λογιστής· δεινὸς καὶ γόης καὶ πονερὸς ἀνήρ, καὶ τῆς προσωνυμίας ἀλλότριος (*H. E.*, IX, 2, 2). Come si vede il λογιστής Antiocheno e l'ἡγεμών, meglio l'ὑπατικός di Ancira hanno oltre il nome anche caratteri assai comuni. Si possono identificare? Eusebio ci informa che verso la fine del 311 il λογιστής di Antiochia grazie al suo entrar pienamente nelle mire dell'imperatore ed in premio della sua malvagità καὶ ἡγεμονίας ἠξίωτο παρὰ Μαξιμίνου (*H. E.*, IX, 11, 5) il che ci fa subito pensare al τῆς πονηρίας ἀπηνέγκατο μισθὸν πόλεως τοιαύτης del nostro testo. Non v'è dubbio: sulla fine del 311 Teotecno, per l'intelligente zelo mostrato contro i Cristiani, dalla curatorìa d'Antiochia, semplice carica municipale, fu da Massimino promosso al governo della provincia di Galazia, ed appunto in tale tempo lo vediamo, secondo la narrazione del nostro testo *V*, giungere ai confini della regione, gettando fra i cristiani lo spavento, preceduto dalla fama della sua crudeltà e delle sue scelleraggini perpetrate in Antiochia, e legittimando tosto tale sgomento coi suoi terribili decreti di persecuzione.

Stabilito così come il Martirio di Teodoto va sicuramente posto durante la persecuzione di Massimino, tra la fine del 311 e il 313, potremmo anche chiederci in quale anno più

precisamente, ed anche in quale mese e giorno incontrò la morte il nostro Martire. Il Franchi in « Studi e Testi », 6, p. 32, dice che non v'è dubbio che la nostra Passione sia da porsi al principio di una persecuzione. Noi quindi dovremmo riportarci alla fine del 311. Ma innanzi tutto dal testo *V*, su cui basa la sua affermazione il Franchi, non si ricava assolutamente che si tratti del principio di una persecuzione, perchè è bensì vero che di questa è narrato come cominciò a scatenarsi, ma solo per farci un quadro della situazione dei Cristiani ad Ancira, senza dire che il processo di Teodoto sia avvenuto proprio al principio; anzi il martire ci vien presentato come già benemerito di molte imprese a favore dei fratelli di fede perseguitati. Inoltre, sempre attenendoci a *V*, il colloquio di Teodoto con Frontone, poco prima del suo arresto, avviene proprio a primavera avanzata, quando tra le fronde degli alberi le cicale e gli usignoli cantavano e l'aura mattutina spandeva la soavità di mille fiori campestri (c. 11, p. 67). E v'ha di più: mentre in *V* non c'è alcuna frase che ci dica che il martirio avvenne al principio, in *P* vi sono affermazioni che ci convincono del contrario: ἐπαρρησιάσατο ἡ τῶν ἀσεβῶν Ἑλλήνων ἀπόνοια, κατελύθη δὲ καὶ τέλος ἔλαβεν ἐπὶ τοῦ... μάρτυρος Θεοδότου (p. 131, col. 1, 5-10); dunque la persecuzione è già ben avanzata, e di questo passo ci possiamo sicuramente fidare, notando subito fra l'altro come quell' Ἑλλήνων abbia vero sapore di antichità, quando in una città come Ancira v'era ancora la caratteristica divisione dei Cristiani, Ebrei ed Elleni o Pagani, e tradisca l'esistenza d'un documento autentico sul nostro martire. Tale notizia *P* ce la riconferma poco dopo, asserendo che la morte di Teodoto fu come il colpo di grazia per l'idolatria e pose fine alla persecuzione. Tutto insomma ci fa credere che siamo nella fase acuta della lotta: non quindi nel 311, ma neppure nel 313 quando oramai, sia per la peste infierita in oriente, sia per l'infelice guerra di Massimino contro gli Armeni, sia per le vittorie di Costantino in occidente, Massimino, pur

senza emanare editti di tolleranza, aveva lasciato illanguidire la persecuzione. Dobbiamo dunque stare fissi sul 312, e dato che *V* ci fa pensare al Maggio, e considerando come nei passionari, martirologi, sinassarii e menologi in cui si fa memoria di Teodoto, lo si ricorda al giorno 18 maggio (non tenendo conto del 7 Giugno in cui la liturgia greca solennizza non la sua morte, bensì una traslazione delle reliquie), nulla ci impedisce di accettare anche noi il giorno 18 Maggio 312 come il giorno in cui il tavernaio Ancirano ricevette la palma del Martirio.

c) Il processo di Teodoto.

In questa, che è la parte sostanziale del Martyrium, già il Tillemont (*Mémoires,* V, p. 661) trovava due difficoltà: la promessa del sacerdozio d'Apollo a un oste e l'atto dei sacerdoti di stracciarsi gli abiti. Il Delehaye (*An. Boll.*, T. XXII, p. 324) dice tutto inventato il racconto del processo (parla solo di *V* non conoscendo egli ancora *P*); il Franchi prima in « Studi e Testi », 6, p. 39-45, poi in *Nuovo Bull. d. Arch. Cr.*, 1904, p. 27-37, sostenne con grande erudizione la veridicità di tutto il racconto di *V*; poi, conosciuto *P* (Studi e Testi », 33, p. 117-120) trova inverosimile il racconto di *V*, ma si mostra propenso ad accettare quello di *P* che sebbene, a suo avviso, debba risalire al IX secolo, pure lo si può credere storico, se non proprio nel riportare fedelmente i discorsi, almeno nelle linee generali dello svolgimento del processo con i suoi due interrogatori, divisi da 5 giorni di prigione. Io sono convinto che il Franchi ammette troppo e il Delehaye troppo poco. Per cogliere nel segno dobbiamo tener presenti le Passioni storiche di altri martiri e le Passioni cosidette epiche o sceneggiate che possono presentare punti di somiglianza con la nostra, e sulla scorta di *P* e *V* sforzarci di scoprire nei diversi sovrapposti strati, costituiti da successivi rimaneggiamenti, il filone del documento sto-

rico che dovè servir di base agli altri: quanto è presumibilmente riducibile a questo primitivo documento, se non presenta inverosimiglianze, potremo accettarlo come veridico, di tutto il resto daremo la paternità alla fantasia di qualche tardivo scrittore agiografico, o l'attribuiremo a dipendenza da altre passioni. Credo poi affatto superfluo aggiungere che, per darsi esatto conto della presente indagine, è necessario avere sott'occhio i due testi *P* e *V;* o almeno rivedere l'esposizione fattane nel capitolo II di questo studio.

I punti principali sono:

1) Motivo per cui Teodoto è ricercato e suo spontaneo costituirsi ai magistrati.

2) Promesse e minacce del Giudice.

3) Risposte e apologie del Martire.

4) Tortura.

5) Rinvio di processo e seconda udienza.

1) Possiamo ritenere con certezza che Teodoto non è ricercato per il trafugamento dei cadaveri delle Vergini, perchè vedremo in seguito come tale impresa non sia da attribuirsi a Teodoto, e *P* non ne fa cenno e *V* stesso (c. 22, p. 74, 32) pone tale accusa come ultima e secondaria in bocca ai due amici che tentano distogliere Teodoto dal presentarsi in tribunale, dopo aver detto prima che l'unico motivo era tale trafugamento. Anzi, in tutto lo svolgimento del processo, Teotecno non tratta mai di questo capo d'accusa. Che sia invece stato ricercato per parole irriverenti contro gli Dei, tutto ci invita a crederlo: lo attestano *P* e *V*, tutto l'interrogatorio è basato su questo, e bene si accorda col tempo della persecuzione: Massimino col tentare di ridar vita al culto pagano aveva creato tra idolatri e Cristiani un'atmosfera di rapporti molto tesi, sì da trascendere assai facilmente a vicendevoli insolenze; ed i sacerdoti che vanno ad accusare Teodoto hanno tutto lo spirito poliziesco e zelante dei loro Dei, come aveva voluto loro infondere l'im-

peratore. In *V* si parla anche di un traditore, Policromio, che va a svelare il ratto delle salme. Il caso d'un fedifrago non è infrequente nel IV secolo: ma il documento storico doveva dire che i Sacerdoti pagani per ordine di Teotecno andavano a ricercare i cristiani, procurando con qualsiasi mezzo capi di accusa contro di essi, e servendosi all'occorrenza di spie e di traditori, e così fecero per Teodoto, che senza l'indizio di qualche suo cliente, cristiano vero o simulato, nella sua qualità di oste non sarebbe mai stato sospettato seguace della Croce. E francamente non ci pare naturale e addicevole a un cristiano così virtuoso l'andare in pubblico a insultare senza motivo gli Dei e gli imperatori, come più ancora di *V*, *P* stesso dice. È palese tanto in *V* che in *P* la mano del rimaneggiatore, che tende a idealizzare il martire, eroe senza macchia e senza paura, sì da far colpo su quegli uditori e lettori di quei primi tempi del medioevo, così avidi di spettacoloso. E si rende ancora più palese tale tendenza a idealizzare nel gesto che fa Teodoto: spontaneamente si presenta al giudice quando sa di essere accusato, iattante e sicuro di sè, con molta millanteria parlando della facilità e certezza con cui smaschererà gli errori della religione pagana e sosterrà ogni tormento (*P*, p. 132, col. 2, 27 sgg.).

2) A differenza delle passioni storiche, in cui il Giudice non spreca tante parole, e rifugge da ogni posa da commediante, in quelle epiche una parte convenzionale è proprio quella sostenuta dal Giudice, con le sue solite promesse, esortazioni e minacce. E nel nostro Martyrium così appunto agisce Teotecno, che passa senza gradazioni da promesse a minacce, da esortazioni a tormenti; s'alza lui stesso dal seggio per dar mano alla tortura, comportandosi come un energumeno ed esponendosi al ridicolo per le risposte di Teodoto. Qualcuno potrebbe obbiettare che le parole di Teotecno, anzi, tutto il racconto del processo può essere stato fatto dopo l'interrogatorio, da chi fu presente o sulla deposizione di testimoni, e quindi, pur essendo un lavoro

di parafrasi, la sostanza del dibattito e l'andamento generale del processo può essere vero, come per la passione di San Pionio, in cui i discorsi sono ricostruzioni, che però non distruggono lo straordinario valore del documento. Ma questa ipotesi non si può accettare, non solo perchè *P* e *V* discordano tra loro, tradendo fonti diverse in quasi tutta la sostanza del processo, specialmente riguardo ai discorsi di Teotecno e di Teodoto, ma anche perchè troviamo nel nostro Martyrium molti luoghi comuni a passioni non storiche, come p. es. nelle promesse del Giudice: ἄρξεις τῆς πόλεως καταστὰς ἀρχιερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ μεγίστην ἔχοντος ἐν τοῖς θεοῖς ἐξουσίαν. Non pare poco: la più grande dignità sacerdotale a un oste Cristiano, mentre al processo sono presenti i sacerdoti pagani! Ora tale promessa la vediamo ripetuta in altre passioni: Traiano dice ad Ignazio: ἔσῃ ἀρχιερεὺς τοῦ μεγάλου Διὸς καὶ βασιλεύσεις σὺν ἐμοί (*Acta S. Ignatii, BHG* 814). Il giudice di S. Teodoro gli promette di scrivere agli imperatori ὥστε ἀρχιερέα σε γενέσθαι (*Passio S. Theodori BHG* 1760). A S. Nestore il giudice consiglia di sacrificare: ut velocissime scribam ad imperatorem ut princeps sis sine contradictione Sacerdotum, ut omnia sub potestate sint et honores accipias et munera (*Passio S. Nestoris BHL* 6068). E così pure a S. Cristoforo (*Passio S. Chr. BHL* 309), a S. Antimo (*Passio S. Ant. BHL* 135), a S. Quirino (*Passio S. Q. BHL* 7035-37). Forse la fonte comune di tale promessa è costituita da una lettera di Giuliano l'Apostata, in cui si dice come questo imperatore abbia innalzato alla dignità di Sacerdote degli Dei un vescovo apostata (Ep. 78; HARTLEIN, p. 603). E così dicasi della promessa di ottenere a Teodoto il titolo di amico degli imperatori: τῶν καλλινίκων δὲ βασιλέων ἔσῃ φίλος, ὅπως καὶ γραμμάτων ἀξιωθήσῃ (c. 23, p. 75, 16-17), promessa che sappiamo fatta negli *Acta Tarachi* a un plebeo: θῦσον... ἵνα καὶ παρὰ τῶν σεβαστῶν τιμηθῇς καὶ παρ' ἡμῶν φίλος ἔσῃ (RUINART, p. 378); e che troviamo ripetuta presso lo pseudo Giuseppe, dove il tiranno dice al più giovane dei

Maccabei: πεισθεὶς δὲ φίλος ἔσῃ καὶ τῶν ἐπὶ τῆς βασιλείας ἀφηγήσῃ πραγμάτων (*Liber de rationis imperio BGH* 1006).

E dacchè siamo in via di raffronti con altri martirii, notiamo subito altre somiglianze: secondo *V*, quando Teodoto sta per andare a costituirsi, dice nella sua preghiera: τὴν τοῦ ἐμοῦ αἵματος ἔκχυσιν ἀντὶ σπονδῆς καὶ θυσίας προσδέξασθαι che ci richiama quella di S. Policarpo (*Martyr.* 14 FUNK, p. 298) προσδεχθείην ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ. Prima di staccarsi dai fratelli Teodoto τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ ποιήσας καθ' ὅλου τοῦ σώματος ci ricorda Poliuto: σφραγίσας ἑαυτὸν καθ' ὅλου τοῦ σώματος (AUBÉ: *Polyeucte dans l'histoire*, Paris 1882, p. 103); e così pure S. Teodoro che ἐσφράγισεν ὅλον τὸ σῶμα (*Martyrium S. Theodori* 17, *An. Boll.* 2, 1883, p. 367). In *P* Teodoto rassomiglia il giudice ai ladroni: τοιαύτην ἐξουσίαν ἔχουσι καὶ οἱ ἐν ταῖς ἐρημίαις ἐνδιαιτώμενοι λησταί (p. 34, col. 2, 6-9) e S. Acacio al giudice: hoc et Dalmatae faciunt latrocinandi arte callentes (*Acta S. Ac.* c. 3, ed. WEBER p. 48, 56). E quando Teotecno dice al martire: πληρώσω σου τὴν ἐπιθυμίαν (*P* 13, 139, col. 2, 10-11) ci richiama le *Pass. SS. Nicandri et Marciani:* πληρούστω ὑμῶν ἡ ἐπιθυμία (cfr. *Nuovo Bull.* 10, p. 24); e dove Teodoto dice: σῶμα νεκρὸν βασανίζεις τῆς ψυχῆς ἀποδημούσης (*P*, p. 133, col. 1, 15-17) ci ricorda S. Policarpo: βασανιζόμενοι τῆς σαρκὸς ἀπεδήμουν (*Martyr. S. Pol.* 2, 2); simile il ribattere di Teodoto e di Taraco alla minaccia di nuovi tormenti: *P*, p. 133, col. 2, 12-14: μᾶλλον... ἀπορήσεις ἐπινοῶν κολαστήρια ἢ ἐγὼ πάσχω, *Acta Tar.* 3, p. 380, 4, p. 381: ὁ γὰρ λογισμός μου κρείττων σου πάσης ἐπινοίας ἐστίν... ἑτοιμότερος ταῖς ἐπινοίαις σου γενήσομαι, e così simile l'esortazione di Teotecno e del giudice di Taraco: *P*, p. 138, col. 2, 26-29: ὁμολόγησον θῦσαι πρὶν ἄρξομαι τῶν κατά σου βασάνων: *Acta Tar.* 7, p. 385: πείσθητί μοι πρὶν ταῖς πρεπούσαις σοι βασάνοις ὑποπέσῃ. Non cito moltissime simiglianze, direi quasi identità di frase della redazione *P* con la passione di S. Severiano (*Acta SS.*, III Sept. 360) perchè il Franchi ha dimostrato fino alla evidenza che tale passione dipende dal nostro Martyrium;

e tramando la citazione di simiglianze con gli scritti di San Basilio e di altri autori, a quando tratterò del tempo di composizione di *P* e di *V*. Ma ritorniamo ad un esame più ordinato.

3) Non solo quanto riguarda il giudice, ma anche, anzi specialmente quanto riguarda il martire è quasi tutto lavoro di fantasia, proprio di chi non ha assistito al processo e nemmeno ha consultato testimoni. Un segno chiarissimo è l'uso nei discorsi di Teodoto (come in generale nel corso del Martyrium), di frequenti citazioni scritturali, specialmente in *P*, mentre è da ritenere che il nostro oste non le abbia mai pronunciate davanti al giudice. Tale tendenza piuttosto che rispecchiare lo spirito dei primi anni del 300 è caratteristica dal V secolo in avanti, specialmente presso scrittori che vivevano all'ombra dei Monasteri, e ce lo conferma il fatto che l'uso della sacra Scrittura di solito è estraneo alle Passioni storiche. Un secondo indizio non meno chiaro è quello di ricorrere, tanto in *P* che in *V*, al solito luogo comune di una bene architettata difesa del cristianesimo, preceduta da una carica a fondo contro gli Dei pagani: In *V* (c. 24, p. 76) sono poi così bene passati in rassegna le divinità, da far pensare che l'autore dipenda da qualche fonte letteraria. È da notare però che una tale rassegna ha così schietto sapore classico, che ci fa porre il suo compilatore non oltre il secolo VI o i primi decennî del VII, fornendoci così, con tanti altri elementi già esaminati o che esaminerò più avanti, una buona traccia per stabilire l'epoca della composizione del nostro Martyrium nelle due redazioni pervenuteci. Un terzo indizio sta nel tono provocante che assume il martire, negli insulti rivolti al giudice, fino a dirgli: ὡς ἀνδραπόδῳ σοι διαλέγομαι (*V*, c. 27, p. 78, 18), nell'essere quasi lui che dirige l'udienza, cose tutte in cui è chiaro il lavorio per rappresentarci non un uomo reale, ma una statua dalle pose dinamiche, insomma è palese la tendenza a idealizzare l'eroe. Si aggiunga ancora la sua eccessiva calma, la

sua dichiarazione di non sentire i tormenti, il suo continuare a parlare, e a lungo, quando ha già subito la tortura e dovrebbe essere invece quasi privo di sensi: uno che ha fatto sudare ed ha stancato tutti i carnefici intenti a tormentarlo e al quale è stata pestata la bocca e gli sono stati ricacciati in gola i denti, non tiene certo un discorso ad alta voce nell'agorà al popolo, secondo *V*, o peggio ancora attraversando tutta la città secondo *P*. E che dire poi delle preghiere frequenti e ad alta voce? Nelle passioni storiche i Martiri pregano, ma non così spesso, e non sempre oralmente.

Va però subito notato un punto, comune a *P* ed a *V*, del dialogo tra Teotecno, e Teodoto, che ha veri caratteri di storicità e tradisce la dipendenza dal documento primitivo. Il Giudice dice in *V*: πείσω σε οἰνοπώλην ὄντα καὶ ἄνθρωπον εὐτελῆ (c. 27, p. 78, 11-12); e in *P*: ἀγνοεῖς ὅτι οἰνοπώλης ὢν καὶ ἀγοραῖος (p. 133, col. 2, 25-27). È naturale questo tono sprezzante al carattere di Teotecno, e possiamo credere che questa sia una delle poche frasi conservate, tratte o dal protocollo del tribunale, di cui i cristiani potevano procurarsi la copia, o dalla relazione di qualche tachigrafo cristiano presente all'udienza, protocollo o relazione che servirono poi di base a chi stese, forse dopo l'editto di pace, una memoria sui martiri della Chiesa di Ancira al tempo delle ultime persecuzioni, e che dovette costituire un documento ufficiale conservato dalla Gerarchia ecclesiastica tra i fasti di quelle cristianità.

Ad ogni modo nel caso nostro, basandoci su queste due citazioni, su un'altra che si trova in *P*, p. 134, col. 1, 8-10: ὀνειδίζεις δέ μοι τὴν μέθοδον, ὅτι οἰνοπώλης ἤμην, e su moltissime altre che si potrebbero ricavare da *V*, quali: τῆς καπηλείας τὴν μέθοδον ἐνεπορεύετο (cit. p. 61, 22); ταύτης τῆς καπηλείας τὴν πρόφασιν ἐφευράμενος (c. 6, p. 65, 4-5); οὔτε τὴν καπηλείαν κέρδους ἕνεκα μετήρχετο (c. 6, p. 64, 24-25) ecc., possiamo con sicurezza affermare che il nostro martire esercitava la professione di oste: doveva essere un modesto oste alla peri-

feria della città; sicchè il Mason (*The persec. of Diocl.* p. 379) erra della grossa dicendolo un vescovo, forse male interpretando il passo: ἡ καπηλεία τὴν μέθοδον ἐναλλάξασα ἐπισκοπῆς ἔργον ἐπλήρου ἐν εὐτελεῖ προσχήματι (c. 3, p. 62, 31-32), o più facilmente tratto in inganno dalla confusione che ne fecero alcuni trascrittori di menei che lo dissero ἱερομάρτυρα. confondendolo col Vescovo omonimo, come aveva già rilevato il Tillemont (*Mém.*, V, p. 662).

4) Neanche dobbiamo molto prestare fede alle torture usate. Come già notava il Franchi, esse non sono poi troppo esagerate, come nelle leggende agiografiche molto tardive; ma per intanto discordano assai nei due racconti; e in *V* c'è troppo dell'inverosimile: la folla stessa invade il luogo riservato, e dà mano ai tormenti: questi poi sono troppo protratti, e descritti in modo che ci richiamano alla mente molte passioni che risalgono al VI, VII, e VIII secolo. Più temperato è *P*, e, stando solo alla verisimiglianza, nulla ci vieta di prestare fede al testo non certo nei particolari e nell'ordine con cui si svolge il processo, ma nella sostanza. In conclusione, dallo studio di *P* e di *V*, riguardo alla tortura possiamo ritenere che Teotecno, per indurre Teodoto a sacrificare, lo fece, secondo l'usanza svestire: ἀποδύσας αὐτὸν τὸν χιτωνίσκον (*P*, p.132, col. 2, 14-15), e gli ordinò le nerbate; non bastando queste, lo fece sospendere allo ξύλον e ungulare (nota tanto in *P* che in *V* il verbo τύπτειν, termine tecnico, conservato nelle passioni storiche). Nuovamente invitato a sacrificare, e rispondendo il martire che non solo non avrebbe acconsentito, ma che si sentiva lieto di poter così glorificare il nome santo di Gesù Cristo, a tale nome il giudice lo fa colpire con sassi alla bocca, e, vista inutile anche la minaccia di ricorrere ai *molestiora tormenta*, (che in *P* non ricorrono), pronunciò senz'altro la sentenza. Teotecno, uomo astutissimo, non avrà faticato molto a capire con che tempra adamantina aveva da fare, e quindi avrà voluto sbrigarsela in fretta, perchè l'eccessivo abuso di tortura tornava tutto

a gloria del martire ed a suo proprio disdoro. Degli altri tormenti narrati in *V* dobbiamo dire che riguardo al terribile letto di cocci arroventati troviamo qualche cosa di simile già nel martirio di S. Policarpo (FUNCK, *PP. Apostolic. opp.*, I, p. 284) e poi in quello di Barlaam (presso S. Giov. Crisostomo, MIGNE *PG.* 50, 678), come già notava il Franchi in « Studi e Testi », 6, p. 44, sebbene con altri intendimenti. Riguardo poi al versamento d'aceto nei fianchi scorticati e all'abbruciamento con torce, sì da far arricciar il naso al martire, è bensì vero che la descrizione ha ogni carattere di naturalezza e di realismo, ma non dobbiamo neanche dimenticare che l'autore di *V* ha abilità descrittiva e narrativa tutt'altro che comune.

5) E che diremo ora dello svolgimento generale del processo, diviso in due interrogatori, separati tra loro da 5 giorni di prigione? Tanto *P* che *V* sono esatti su questo punto e sembrano dipendere, come per altre notizie, da una medesima fonte. È questo un punto importante di cui nessuno, che io sappia, ha mai trattato. Dichiaro subito di essere più che convinto che la notizia delle due udienze è una mera invenzione; è un evidente sdoppiamento d'un primitivo protocollo, composto di un unico interrogatorio. Induce a pensare così il fatto che le due udienze erano cosa contraria alla ordinaria procedura romana contro i Cristiani, e si trovano di preferenza nelle passioni sceneggiate, ove si tende a dramatizzare il processo. Riesaminando poi tanto *P* che *V*, ci convinciamo di quanto ho asserito considerando: *a)* La seconda udienza ha poche varianti dalla prima, perchè non si portano nuove prove, nuove difese, nuovi capi di accusa; si ripetono le stesse esortazioni e minacce colle stesse risposte, e le torture sono press'a poco le medesime, e l'unico significato di questo rinvio di processo sta nella tendenza a prolungare l'interrogatorio, onde confondere e mettere sempre più alle strette il magistrato e porre in risalto la fermezza e la costanza del martire. *b)* Troviamo buoni

indizi che l'udienza dovette essere una sola, dall'essere certi particolari collocati in *V* in un interrogatorio, in *P* nell'altro, anche se con qualche assai comprensibile variazione. E tali particolari ci pongono sulla traccia del primitivo documento. Nel primo interrogatorio *P* dice: αὐτὸν ἐκύκλωσαν οἱ αἱμοβόροι θῆρες (p. 134, col. 2, 29-30) e *V* dice similmente ma nel secondo interrogatorio: ὥσπερ θῆρες περιστάντες; *P* dice nel primo (p. 135, col. 1, 4-8): ἀρξάμενος αἰσθάνεσθαι τῆς ὀδύνης... προσηύξατο λέγων; e nel secondo *V* (c. 30, p. 79, 35 sgg.): αἰσθόμενος δεινοτάτου πόνου προσηύχετο λέγων. Vi è poi un particolare molto interessante e che ho già citato antecedentemente ad altro scopo. In *V* (c. 27, p. 78, 25-24) Θεότεκνος ἐκέλευσε τοῖς δορυφόροις λίθοις αὐτοῦ τὰς σιαγόνας τύπτειν καὶ τοὺς ὀδόντας ἐκφέρειν proprio alla fine del primo interrogatorio; e in *P* (p. 137, col. 1, 14-16) ὁ δὲ ἡγεμὼν ἐκέλευσε τύπτεσθαι λίθοις αὐτοῦ τὸ στόμα, ma al principio del secondo. A questo proposito noto che il motivo di tale ordine brutale non è verosimile in *V*, perchè sarebbe provocato dall'insulto di Teodoto di di cui già abbiamo fatto cenno: ὡς ἀνδραπόδῳ σοι διαλέγομαι, mentre in *P* è provocato dall'avere Teodoto nominato il nome di Gesù Cristo. Il comportarsi di Teotecno appare conforme alle condizioni d'ambiente: ci troviamo nel tempo in cui il nome di Cristo è bandito come quello di un volgare malfattore, perchè proprio in questo tempo, nel 311, Massimino fece divulgare i famosi *Acta Pilati*, fino a renderli il manuale obbligatorio delle scuole (cfr. EUS. *H. E.*, IX, 5, 1). Che l'agire di Teotecno sia intonato alle direttive dell'imperatore e sia determinato dalla conoscenza di questi *Acta*, in cui la figura di Gesù è odiosamente contaminata, ci è provato dal c. 23 di *V*, p. 75, 18-19: εἴγε Ἰησοῦν ἀρνήσῃ, ὃν ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας ὁ πρὸ ἐμῶν ἐσταύρωσε Πιλάτος [1]. E che Teotecno conosca

[1] Il Mason in *The persecution of Diocletian*, p. 132 crede addirittura, per quanto infondatamente, che sia questo Teotecno l'autore di tali *Atti di Pilato* (s'intende quando era ancora λογιστής di Antiochia, intorno al 303).

questi *Atti di Pilato*, lo dimostra pure il passo di *P* parallelo di quello di *V* ora citato: μὴ ὀνόμαζε ἐνταῦθα τὸν ἐσταυρωμένον; e ciò dicendo Teotecno dà l'ordine di pestare al Martire la bocca. Questo passo infine ci convince una volta di più, che si trattava di una sola udienza, perchè già nel primo interrogatorio Teodoto aveva nominato G. Cristo: come mai solo ora il giudice a tale nome va sulle furie? Inoltre per la seconda udienza (secondo *V*) il pretorio è ormai troppo ristretto: una scena più vasta occorre perchè bene spicchi il nostro eroe: ἐκέλευσε ὁ Θεότεκνος ἀνὰ μέσον τῆς πόλεως ἀκροατήριον γενέσθαι ἐν ἐπισήμῳ τόπῳ (c. 24, p. 79, 8-6). Uno storico avrebbe nominato questo luogo, e d'altronde tale modo di fare un processo si allontana dalla procedura solita, nè qui c'erano particolari ragioni trattandosi specialmente di un oste: la tendenza al coreografico è eccessivamente palese. Quanto in fine ai 5 giorni di prigione, attestati da *P* e da *V* quasi con stesse parole, dobbiamo con ogni probabilità concludere che di essi c'era notizia nel documento primitivo, ma non dopo il primo interrogatorio, bensì prima. Teodoto arrestato in casa sua, venne tradotto alle prigioni; vi stette 5 giorni; quando Teotecno si trovò comodo (pensiamo che era l' ὑπατικός di una provincia), se lo fece condurre in pretorio, al suo stesso tribunale. Ma per *P* e *V* Teodoto doveva far la parte dell'eroe, che oscura quanti sono intorno a lui; eccolo quindi da sè presentarsi al Tribunale, mentre Teotecno sta già seduto in paziente e fiduciosa aspettativa; e così il popolo e i Sacerdoti. Al suo comparire Teotecno inizia subito il processo, tosto riconoscendolo e chiamandolo per nome, quasi fosse un cliente della di lui osteria!

d) Come fu coronato Teodoto.

In *P*, per la caduta di un intiero foglio, manca la conclusione del processo, vale a dire la sentenza; in *V* basterebbe la frase προστάτης (a un oste!) τῶν Γαλιλαίων (prima di

Giuliano) per convincersi che è quasi tutta frutto di invenzione; ma reliquia del protocollo deve essere una parte della sentenza: κελεύει ἡ ἐμὴ ἐξουσία τὴν διὰ τοῦ ξίφους ὑποστῆναι τιμωρίαν, che è una delle espressioni tecniche contenute nei verbali di udienze. Non v'ha dubbio: la sentenza riguardava la decapitazione, senza altre aggiunte. E così Teodoto, forse insieme ad altri condannati, con gran folla di curiosi che li seguivano, circondato dalle guardie, s'avviò al luogo del supplizio. Il Delehaye sostenne che Teodoto fu decapitato sul luogo del secondo interrogatorio (*An. Boll.*, T. XXII, p. 324) e trovava la cosa strana: ma già il Franchi aveva dimostrato come la cosa sia insostenibile (*Nuovo Bull.*, 1904, p. 27-37). Del bel discorso che il martire (in *P*) fa ai Cristiani, i quali piangono e si gettano a terra, mentre i pagani se ne vanno delusi, non c'è da tener conto, perchè *P* stesso al principio dice che nessuno dei Cristiani poteva apparire in pubblico senza essere arrestato. Più verosimili sono le brevi preghiere e le brevi parole che Teodoto in *V* volge ai presenti. In *P* il giustiziere (σπαθάριος è detto) prima di impugnare la spada vuole bendare gli occhi al martire, il quale particolare ha tutte le apparenze di veridicità. Compiuta la triste operazione, *P* ci fa capire che la salma di Teodoto (o le salme se vi erano anche altri giustiziati) fu lasciata in custodia alle guardie, affinchè i Cristiani non se ne impadronissero od anche (possiamo credere noi) affinchè la vista di quel cadavere o di quei cadaveri servisse di monito e di minaccia agli altri Cristiani. Infatti, a che stare a fare la guardia? Una volta giustiziato, avrebbero potuto farlo scomparire subito, gettandolo nel fiume o in pasto alle fiere o ai cani, come si usava. Quanto poi alla variante di *V*, secondo cui si tentò di incenerire il corpo del martire, tentativo reso nullo dall'intervento d'un miracolo, essa non presenta certamente così gravi difficoltà come volle riscontrare il Delehaye in *An. Boll.*, 22, p. 323; ma già il Franchi, che ne aveva sostenuta la storicità in *Nuovo Bull.*, 10, p. 29, più tardi in « Studi e Testi », 33,

p. 120, dimostrò esaurientemente che questa è un'aggiunta al primitivo martirio, imitato dalla passione di S. Policarpo, al c. 15. Io unendomi in questo pienamente al Franchi, aggiungo a conferma un'osservazione, che una volta di più ci fa conoscere la tendenza spiccata di *V* a ricamare o addirittura inventare a scopo di amplificazione, ma senza goffaggini o troppe esagerazioni, sì da non cadere nell'inverosimile. Si vede che il compilatore non manca di discernimento e di acume: l'inverosimile non è tanto nei singoli fatti, ma nell'insieme del racconto e nei fatti messi a paragone. Ed è per questo che nel suo primo studio su *V* il Franchi ha potuto credere il Martirio opera di un contemporaneo, anzi di un compagno di prigione del Martire. Evidentemente per il Franchi la diligenza e sicurezza nell'esame dei particolari ha pregiudicato alquanto il lavoro di sintesi, la veduta complessiva. L'osservazione è questa: il racconto nelle due narrazioni è imperniato direi quasi sulla traslazione delle reliquie del Martire. Ora per *V* era troppo poco narrare che tali reliquie furono semplicemente sottratte alle guardie: bisognava ingrandire, sceneggiare, fare sì che la potenza dell'eroe fosse palese anche dopo morte: vorrebbe è vero il tiranno incenerire il suo corpo, ma le fiamme lo risparmiano, affinchè mediante simile prodigio possa essere portato in un Santuario eretto in suo onore, ove migliaia e migliaia di pellegrini andranno a pregarlo.

e) Malos: promessa e traslazione delle reliquie

V dice che Teodoto, prima di andare a costituirsi, salutati i fratelli, raccomandò loro che, se venisse da Malos il presbitero Frontone, seco portando l'anello, ἐκείνῳ δοθῆναι τὰ λείψανα, εἴπερ δυνηθεῖεν αὐτὰ ὑποκλέψαι (c. 21, p. 74, 24-26); e *P* narra che il martire mentre va a consegnarsi assicura ad alcuni che erano venuti dalla campagna che lui stesso avrebbe

fatto pervenire loro le sue reliquie. Le due notizie s'integrano a vicenda e si emendano: l'esistenza del presbitero Frontone (chiamato due volte παπᾶς, termine che non si trova usato sull'inizio del IV secolo) è molto dubbia perchè *P* non lo nomina, e *V* nel presentarcelo a Malos, ove Teodoto gli fa la grande promessa, e poi ad Ancira, quando con l'asina viene per il trafugamento, ha tutta l'aria di narrarci un'amena novelletta. Ma neanche la notizia di *P* è verosimile: un modesto cristiano non poteva dire che lui stesso, dopo morte, avrebbe pensato all'invio delle sue reliquie. Il documento primitivo doveva dire che ad alcuni della campagna, che si trovavano nella sua osteria (secondo *P*), raccomandò di portare presso di loro e tumulare la sua salma, se avessero potuto sottrarla alla vigilanza delle guardie (secondo *V*). Secondo ogni verosimiglianza, questi campagnoli sono suoi intimi conoscenti, direi di più, sono suoi parenti, accorsi quando lo seppero in pericolo, per aiutarlo, consigliarlo a fuggire [1], o fors'anche per esortarlo a rinnegare. Ed è assai naturale il desiderio dell'umile oste, che forti sentiva ancora i legami con la sua terra d'origine (come ho già accennato, doveva provenire dalla campagna), d'andare a riposarsi dopo il terribile certame nella romita solitudine dei campi, poco lungi dalla casetta natia, all'ombra dei cipressi (δένδρα βοράτινα) e dei ginepri (δένδρα ἀκρεύθινα), confortato dai palpiti e dalle preci e dal non perituro ricordo dei congiunti e dei pii terrazzani.

Su questo semplice accenno del documento primitivo, e sul fatto che certamente in onore del martire, non lontano da Ancira, in prossimità del villaggio avito, non un οἶκος sepolcrale come desiderava il martire, ma un οἶκος εὐκτήριος vale a dire un μαρτύριον, fors'anche suntuoso, era stato eretto, il quale godeva una notabile rinomanza con accorrere di pellegrini nella festività del Santo un redattore

[1] E così si spiega come, mentre va a tradursi, gli si fanno incontro per dissuaderlo (*V*, c. 22, p. 74; *P*, p. 131, col. 2, 21-26).

posteriore compilò una memoria sul come il corpo del martire era colà giunto da Ancira, sopratutto per appagare l'avida curiosità dei devoti, e il loro desiderio di rappresentarsi tutta circondata dal prodigio, tutta aureolata di meraviglioso la figura del loro Santo. E così venne inventato il racconto del trafugamento delle reliquie di Teodoto, trasportate da un'asina assai intelligente, che al momento buono sa involarsi all'inseguimento e alle ricerche delle guardie, e da sola, attraverso a burroni, sa giungere al luogo prestabilito; e proprio lì ove sorgerà il Santuario fermarsi e inginocchiarsi quasi a porgere essa il primo atto di culto al Santo. Questa mia ricostruzione sulla genesi del racconto del trafugamento delle reliquie di Teodoto, oltre a essere verisimile in sè, vedremo quanto sia fondata, studiando le varianti del racconto nella narrazione di *V* e in quella di *P*.

In *P* la narrazione è più sobria e meno inverosimile, in *V* è più diffusa, più amena, direi quasi umoristica, specialmente là ove Frontone, dinanzi alle troppo ingenue guardie, fa finta d'aver perduta l'asina: πολὺν ἐποίει· θόρυβον τὰς χεῖρας συγκρούων, κλαίων καὶ λέγων· ἀπώλεσα τὴν ὄνον μου (c. 35, p. 84, 5-6). E pensiamo che chi fa così il ciarlatano è un πρεσβύτερος. Ora che in *V* (con tutti i particolari di Frontone ignaro della morte, dell'asina carica di vino, del cadavere di Teodoto nascosto fra sarmenti, dell'ubriacatura delle guardie di cui Frontone sa fare i nomi, dell'anello, e dell'angelo che guida la giumenta) si tratti non solo di leggenda popolare fiorita intorno all'origine della sepoltura di Teodoto, ma che palese sia l'infiltrazione d'elemento novellistico, preso dalla nota storiella di Erodoto (II, 121, 4) (1), l'hanno già dimostrato all'evidenza il Delehaye in *Analecta Boll.*, T. XXII, p. 326 ed il Franchi in « Studi e Testi », 33, p. 122, nè io amo indugiarmi a sfondare porte aperte.

(1) Tale novella fu ripetuta e adattata in mille guise. In proposito cfr. R. KÖHLER, *Kleinere Schriften zur Märchenforschung*, T. I, p. 198, Weimar 1898.

Quanto poi al racconto di *P*, non direi che esso rappresenti propriamente lo sviluppo di uno spunto novellistico. Qui non c'è invenzione di fantasia individuale. Però, checchè ne pensi altri, non amo credere che il redattore abbia introdotto questo racconto prendendolo dalla leggenda popolare locale, come correva sulla bocca di quei devoti pellegrini, ma credo piuttosto che, per soddisfare il desiderio di questi, sia stato lui a diffondere il racconto che forse veniva pubblicamente letto nella festa commemorativa della traslazione delle reliquie del Santo. Ma, come ho già accennato, non è di sua invenzione: è questo un luogo comune della tradizione popolare: chi sa a proposito di quanti altri santuari correva già allora la voce che le reliquie colà venerate erano state trasportate in modo prodigioso. Nulla di più comune, nell'agiografia popolare, dell'arrivo miracoloso di un corpo di santo su una nave abbandonata, o su buoi o su altri animali, che ora si fermano nel luogo misteriosamente predestinato alla custodia di qualche tesoro celeste, ora assicurano a una chiesa il possesso delle reliquie di un Santo. Nè questo ci rechi meraviglia: la fantasia popolare ha poca inventiva, non conosce gli sviluppi e gli intrecci, ed i suoi temi sono ridotti a un numero assai limitato, che si ripetono presso tutti i popoli, in tutti i paesi e in ogni età [1].

Da quanto abbiamo esposto non si durerà fatica a convincersi come la lunga narrazione dell'incontro di Teodoto con Frontone nelle vicinanze di Malos (*V*, c. 10, 11, 12), narrazione di cui *P* non contiene il minimo indizio, se letterariamente è una delle più belle pagine del Martyrium, e non teme confronti con qualche idillio di Teocrito [2] e rivela nel nostro agiografo un vivo senso della natura, così insolito negli scrittori cristiani antichi, e una rara abilità a rappresentarci quadretti e scene piene di vita, storicamente

[1] Cfr. H. Gaidoz, *Légendes contemporaines* in « Mélusine » T. IX, 1898-1899.

[2] Poni a confronto p. e. *V*, c. 11, p. 67 con Theocr. 7, 135 sgg.

però è destituita di ogni credibilità, ed è frutto di feconda fantasia, pure ammettendo che lo scrittore si sia ispirato alla realtà, visitando il santuario del Martire, forse circondato da piante, sul dolce declivio di un colle, ai cui piedi l'Halys scorreva vorticoso, in un tiepido ed odoroso mattino di maggio, quando le cicale come ai tempi d'Omero e di Esiodo facevano ancor giungere gradito il loro monotono strido. Abbiamo detto come la notizia della traslazione dipenda dalla raccomandazione fatta a Teodoto prima di essere arrestato: dobbiamo ora dire che il racconto così bene intrecciato dell'incontro di Teodoto con Frontone dipende da quello del trafugamento: dato che questo ha un così lungo sviluppo, erano troppo poche quelle brevi parole dette ad Ancira prima d'andare a costituirsi: conveniva ingrandire la figura dell'eroe, proiettare su lui a più larghe mani il soprannaturale, onde l'agiografo lo fa assai ingegnosamente passare per Malos, ove per divina ispirazione indica il posto in cui devesi subito costruire il sacrario che dovrà accogliere le sue reliquie. Di questa non eccessiva modestia e umiltà del Santo s'era già scandolezzato non poco il pio Tillemont (*Mém.*, T. V, p. 661).

Un'ultima quistione: se dunque lavoro di fantasia è il trafugamento, e il colloquio di Malos (colloquio che oltre all'essere inverosimile in se stesso come fatto, presenta gravi inverosimiglianze anche nei particolari, come nel non esserci a Malos il minimo sentore di persecuzione, nell'incontro con Cristiani fuggitivi e da Teodoto salvati, nel proporre la costruzione d'un μαρτύριον proprio quando le chiese venivano abbattute ecc.), *V* avrà inventato anche il nome Malos, non riferito da *P*, sicchè l'esistenza di un Santuario in onore del nostro martire in quella località, a 40 miglia da Ancira, sarebbe una invenzione? Non oserei affermarlo. Il caso sarebbe fuori di discussione se *V* dipendesse da *P*; ma tale dipendenza essendo inammissibile, come abbiamo visto, io amerei supporre che il compilatore di *V*,

attratto dalla fama del Santuario, sia andato a venerare le reliquie del Martire, e qui, letta la storia della traslazione delle reliquie, (in cui non si faceva il nome del santuario, perchè, venendo letto tale racconto ai pellegrini proprio sul posto, non c'era bisogno di fare il nome di Malos), gli venne l'idea di compilare il Martyrium nella forma trasmessaci da *V*, di quali fonti servendosi abbiamo già visto in parte e vedremo meglio in seguito. *P* invece, che si deve essere servito della storia della traslazione in cui non era segnato il nome della località, e che non deve avere visitato affatto il santuario, nella sua redazione omise questo particolare, omissione diversamente inspiegabile.

f) I martiri Vittore e Valente.

P non parla nè dell'uno nè dell'altro, e in *V* si presentano come un'aggiunta artificiale, che niun rapporto intrinseco può avere col nostro Martyrium. Ma non per questo sono da rigettarsi quali invenzioni, come già notava il Delehaye (*An. Boll.*, T. XXII, p. 327). Vittore, per esempio, che si spaventa dei tormenti e chiede tempo a riflettere, lasciando dubitare della sua fine, e ciò non ostante le calde esortazioni e preghiere di Teodoto [1], presenta ogni garanzia di storicità. Però non inclino a credere, come il dotto Bollandista, che questi due episodi siano esistiti allo stato di racconti isolati. Ho già accennato come il documento primitivo doveva essere una memoria dei martiri dell'ultima persecuzione: in tale memoria, oltre che di Teodoto e di altri campioni di Cristo, si narrava come Vittore a differenza degli altri, proprio all'ultimo, già prossimo alla palma, abbia tentennato. Ce ne dà una prova anche l'identico motivo per

[1] Se il fatto fosse inventato, l'autore ce lo farebbe terminare differentemente. Le preghiere e le esortazioni di Teodoto avrebbero sortito il loro effetto

cui Teodoto e Vittore sono arrestati. A Teodoto i due amici dicono: οἵ τε γὰρ ἱερεῖς... τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τῆς Ἀρτέμιδος... κατηγοροῦσίν σου (*V*, c. 22, p. 74, 31-32) e per Vittore: τινὲς τῶν ἱερέων τῆς Ἀρτέμιδος κατηγόρουν αὐτοῦ, ὡς ὅτι ἔφησε Βίκτωρ ὅτιπερ Ἀπόλλων τὴν ἰδίαν ἀδελφὴν Ἄρτεμιν ἐν Δήλῳ παρὰ τῷ βωμῷ ἐβιάσατο (*V*, c. 8, p. 66, 3-5), la qual ultima frase si trova pure in bocca a Teodoto nella sua tirata contro gli Dei: καὶ Ἀπόλλων δὲ τὴν ἰδίαν ἀδελφὴν ἔσχεν Ἄρτεμιν, ἣν καὶ ἐμίανεν ἐν Δήλῳ παρὰ τῷ βωμῷ (*V*, c. 24, p. 76, 13-15). Come si vede, si tratta di due martiri Ancirani al tempo di Massimino, anche per l'accenno al culto caratteristico di Artemide in Ancira [1], per le funzioni poliziesche dei sacerdoti pagani, e per l'accenno all'oltraggio di Apollo verso la sorella Artemide, mito desunto forse dai canti orfici, ma a noi non tramandato da altra fonte [2]. Come mai Vittore e Teodoto parlano così di queste due divinità? Dobbiamo rifarci al momento storico. Da Celso [3] in poi più nessuno aveva calunniato la moralità dei cristiani. Massimino rimise a nuovo l'orribile arma costringendo donne di mala vita a dichiarare che erano cristiane e che avevano preso parte in una chiesa ad oscenità [4]. Il fermento per ciò doveva essere grandissimo tra pagani e cristiani, ed in Ancira alcuni di questi ultimi dalle difensive saran passati all'offensiva: « Voi spudoratamente attribuite a noi quello che fanno i vostri Dei; esempio ne sia la violazione di Artemide ». I sacerdoti, vigilissime spie, li avranno denunciati a Teotecno, il quale ordinò una retata di Cristiani. Il documento primitivo doveva appunto dire per quale motivo erano stati arrestati, e tale motivo subì poi il rimaneggiamento che abbiamo visto; è quindi inventato di sana pianta l'andata di Teodoto in prigione ad esortarlo: a meno che non si tratti di incoraggiamenti a lui rivolti da Teodoto

(1) Cfr. ARRIANO, *Cyneg.*, 33; PLUTARCO, *De Mulierum virtutibus*, 20.
(2) Cfr. FRANCHI, *Studi e Testi*, 6, p. 41.
(3) Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, V, 25, 41.
(4) Cfr. EUSEBIO, *H. E.*, IX, 5, 2.

già catturato o da altri compagni di prigione, e che da questa notizia sia derivato, per successive alterazioni, l'attuale racconto.

Quanto poi a Valente (del quale martire non ci è conservato il nome da nessun'altra fonte), con ogni fondamento possiamo credere che sia veramente esistito, ma di lui non ci deve essere stato alcun racconto isolato. L'ingegnoso compilatore di V. essendo andato come pellegrino a Malos, o in altro santuario (pensiamo che assai rapidamente, dopo l'editto di pace, si moltiplicarono i santuari con le reliquie e in onore di un medesimo santo), ed avendo notato come col titolare principale Teodoto, era venerato anche Valente, del quale non si conosceva alcuna altra notizia, eccetto che si chiamava Valente ed era di Medicones, il pio uomo non sapendo come combinare insieme il culto dei due santi, imaginò l'impresa di Teodoto che va a strappare le reliquie del martire dalle acque dell'Halys nelle vicinanze di Medicones, della quale città o villaggio, non molto lontano da Ancira, nessun antico fa parola, nè oggi di essa vi sono vestigia.

g) Le sette Vergini Martiri.

Anche questo episodio tanto discusso si trova solo in V.

Già il Tillemont (*Mém.*, T. V, p. 162) trovava la più grave difficoltà del Martirio a proposito delle sette Vergini, non potendo risolversi a credere come essendo eretiche fossero martiri, e scioglieva la difficoltà dicendo che la qualifica di eretiche (ἀποτακτῖται) doveva significare semplicemente « rinuncianti » come prima aveva sostenuto il Papebroch, cui si unirà in seguito l'Allard (*Hist.*, T. IV). Il Delehaye (*Anal. Boll.*, T. XVII, p. 327) dice che accanto a queste sette Vergini di Ancira se ne può citare un altro gruppo di sette ad Amisos, e pure riconoscendo nell'episodio tutte le apparenze d'un buon colore locale, lo crede frutto di una tradizione leggen-

daria ed anche mitologica ben marcata. Il Franchi dopo avere sostenuta la veridicità di tutta la sostanza dell'episodio in « Studi e Testi », 6, pp. 11-15, 37-38, 46, 50-54, e poi in *Nuovo Bull.*, 1904, p. 27-37, riconosce in « Studi e Testi », 33, p. 118, che tale episodio è un'inserzione fatta al racconto primitivo, ma del valore storico di tale inserzione non tratta, sicchè, dopo così erudita trattazione, non sappiamo che dire, a meno che non vogliamo unirci alle conclusioni del Delehaye, che, per quanto di un dottissimo agiografo, sono piuttosto arbitrarie e gratuite. Io premetto subito d'esser più che convinto che questo episodio non è vero in tutta la sostanza, ma neanche frutto di tradizione leggendaria e tanto meno mitologica. Senz'altro dobbiamo ammettere, come di assoluta evidenza, che tale episodio è un agganciato artificiale al Martyrium di Teodoto, dovuto, possiamo ritenere con certezza, al bisogno di spiegare come mai in uno stesso Santuario, insieme alle reliquie del martire principale, Teodoto, erano venerate quelle di Valente e delle Vergini Martiri, cosa assai frequente fin dal IV secolo, per cui, come ho già notato, un martire aveva più santuari e anche in regioni assai lontane; ed in un medesimo santuario si veneravano più martiri assieme. Se poi volessimo venire anche ai particolari, e cogliere l'agiografo in fallo, potremmo notare, per esempio, che Teodoto è presentato come discepolo di Tecusa già fin dalla più tenera età; e quando sta per accingersi all'impresa del recupero delle salme ha con sè il figlio di una sua propria nipote (FRANCHI, p. 70). Doveva esser già ben vecchia Tecusa, e anche Teodoto, che noi a giudicare dalle sue attività, dal viaggio a Malos, dall'impresa di Valente e da quella che sta per iniziare, così gravosa e rischiosa, ci saremmo figurato nella piena maturità, intorno ai 45 anni. Dovendo innestare questo episodio al nostro Martyrium, l'abile compilatore ci rappresenta Teodoto come discepolo di Tecusa, e per fare credere la cosa più verosimile, con fine accorgimento, fra i compagni del martire nell'ardita spe-

dizione mette Policromio, nipote della Vergine, e con l'aria della massima ingenuità inserisce un altro Teodoto, il pronipote del martire: l'ingegnosità non è davvero poca; nè meno straordinaria è la sua memoria per ricordare il nome di tanti altri cristiani, quali Teocaride e Glicero, così come sa farci il nome delle guardie che custodiranno la salma di Teodoto. Ma ammesso questo, si potrebbe pure continuare a credere che, dato il minuzioso accenno a particolari topografici, data l'interpretazione naturalistica non applicabile a tutti i prodigi che avvengono, la narrazione del trafugamento delle reliquie delle sette Vergini (*V*, c. 15, 16, 17, 18, 19) sia vera nella sostanza. Io non lo credo. Il documento primitivo, (perchè anche qui bisogna vedere un documento più antico, anzi due documenti diversi, come mostrerò più avanti), doveva semplicemente dire che le salme di notte tempo, durante un temporale, erano state estratte dal lago e seppellite ἐν μνημείῳ πλησίον τῶν πατριαρχῶν. Da questa breve notizia l'agiografo ricamò con molta fantasia una pagina efficacemente descrittiva. Nella capanna di Teocaride, vicino al μαρτύριον τῶν πατριαρχῶν (da questo ebbe origine il duplicato del μαρτύριον τῶν πατέρων coi relativi οἱ λεγόμενοι πατέρες), dall'alba all'ora settima si sta pregando prostrati a terra. Viene a casa la moglie di Teocaride a portare la notizia dell'affogamento delle Vergini, e allora si discute fin verso sera sul modo di trafugarle; ma verso il tramonto giunge un giovinetto ad annunciare che le guardie sono di ronda intorno al lago. Nuove discussioni, e poi, fidente nell'aiuto del Signore, il piccolo drappello, seguito da giumente, si avvia per l'impresa, ancora a digiuno. A notte fatta, μήτε δὲ σελήνης μήτε ἀστέρων ἐπιφαινόντων..... (c. 17, p. 72, 18), s'inoltrano fra le tenebre e la paura cresce e diventa orrore quando attraversano il campo delle esecuzioni, disseminato dei miseri avanzi dei giustiziati, di dove nessuno ardiva passare dopo il tramonto. E la scena diventa sempre più tragica: vento, lampi e cupi rombi, e pioggia torrenziale, e segni di croce

in cielo, e personaggi bianco vestiti, e voci incitanti, ma che segnalano il traditore, sì da farci pensare alla cattura di Gesù pel tradimento di Giuda, e la visione di un guerriero terribilmente armato: e il tutto descritto con mossa vivacissima. Non v'ha dubbio: di questo trafugamento, come di quello della salma di Teodoto, nonchè dell'incontro di questi con Frontone a Malos, un solo e identico deve ritenersi il fiorito ed amenissimo narratore.

Riguardo ai patriarchi, inclino anch'io a credere col Papebroch (*Acta SS. Maii*, IV, p. 158) che si tratti di Abramo, Isacco, Giacobbe, festeggiati insieme dalla Chiesa Greca; quanto poi al martire Sosandro, vorrei piuttosto crederlo un santo leggendario, una specie di S. Espedito, un santo insomma che doveva la sua fama al significato etimologico del suo nome: nei gravi cimenti era il santo Sosandro che accorreva in aiuto. Se pure non è stato il significato del nome a dare addirittura esistenza e vita al martire nella devozione e tradizione popolare, nel quale caso credo non troppo azzardata l'ipotesi di un indiretto influsso dell'elemento religioso pagano, richiamandoci facilmente l'armato Sosandro l'imagine di uno dei Dioscuri, οἱ σωτῆρες ἀνδρῶν.

Ed ora veniamo alla tradizione sul martirio delle sette Vergini. Sono esse veramente esistite, e ricevettero davvero insieme il martirio ad Ancira? Il racconto di *V* nei c. 13 e 14 ha un vero sapore di antichità e mostra d'essere più genuino del martirio di Teodoto, di cui deve aver subito minore rimaneggiamento. Infatti c'è un solo interrogatorio; pienamente corrispondente alla storia è la descrizione del culto orgiastico ad Ancira in onore di Artemide [1] (ben differente questa divinità asiatica da quella greca omonima), con la solenne processione composta di donne discinte e danzanti a guisa di mènadi, ὥσπερ μαινάδες, al suono di cembali e di flauti, che terminava con la *lavatio* dello ξόανον della dea nel

[1] Cfr. PAULY-WISSOWA in *Real-Encyclop. der Klass. Altertums-Wissenschaft*, III, 1372.

vicino lago (rito questo di origine frigia, ed assai frequente nel mondo ellenico e romano) [1]. E d'altra parte l'essere state le vergini condannate al luogo infame [2], il tentativo di mutarle in sacerdotesse della dea, l'offerta delle bianche tuniche e delle corone ed il loro affogamento nel lago con un macigno al collo, quasi in olocausto e per placare la divinità offesa, sono tutti particolari di cui non si saprebbe come porre in dubbio la storicità. Quello che mi desta sospetto e che non posso indurmi a credere è che le vergini fossero proprio sette, e che in un medesimo giorno in Ancira si compiesse il lavacro dello ξόανον di Artemide e di Atena.

Cominciamo dal numero delle Vergini: questo numero sette è uno dei più famosi e simbolici e lo sappiamo tanto caro ai nostri antichi, che basterebbe da sola questa considerazione per insinuare il dubbio [3]. Nel caso nostro poi s'aggiunge il fatto che ad Amisos erano pure onorate sette Vergini, di cui alcune hanno gli stessi nomi delle martiri Ancirane: queste si chiamavano: Tecusa, Alessandra, Faena, Claudia, Eufrasia, Matrona, Giulitta; e quelle di Amisos (*Synax. eccl., CP.* p. 546): Alessandra, Claudia, Eufrasia, Matrona, Giuliana, Eufemia, Teodosia; e chissà se non esistesse altrove il culto di un simile gruppo di Vergini? Nel caso nostro possiamo ritenere con ogni verosimiglianza che la cosa sia andata come segue: Tre erano le Vergini di Ancira come ce lo fa supporre anche il testo: τὰ ὀνόματα ἐστὶ ταῦτα· Τέκουσα, Ἀλεξάνδρεια, Φαεινὴ (ταύτας οἱ ἀποτακτῆται λέγουσιν ἰδίας

[1] Cfr. LENORMANT in *Revue Archéologique*, nouv. sér. 28, 1874, p. 303.

[2] S'intende inventato dall'agiografo e non contenuto nel primo documento il commosso e patetico discorso di Tecusa a quei libertini, mediante cui le Vergini evitano l'oltraggio.

[3] Il FRANCHI in *Nuovo Bull.*, 1904, p. 27-37, vorrebbe vedere nelle sette Vergini Ancirane sette diaconesse sul tipo delle sette diaconesse di Roma. Ma per quanto geniale, l'ipotesi non regge. Nulla ci autorizza a supporre l'istituzione di sette diaconesse anche fuori di Roma; e poi delle nostre le prime tre erano credute apotattite.

εἶναι, κατὰ ἀλήθειαν δὲ..... <οὐκ> εἰσιν), Κλαυδία, Εὐφρασία, Ματρῶνα καὶ Ἰουλίττα (*V*, c. 19, p. 73, 20-23). Esse erano venerate nel medesimo Santuario ove era venerato Teodoto; ma come suole avvenire anche oggi, i devoti, nel pregarle o nel parlare di loro, non le nominavano tutte e tre, ma solo la prima, la più famosa e conosciuta, Tecusa, le altre due le designavano col solito appellativo di *sociae* o compagne: così pure si comporta il nostro agiografo, che in tutto il corso della narrazione parla sempre di Tecusa e delle sue compagne. Ma i pellegrini del Santuario con questo appellativo al plurale cominciarono a confondersi, non ricordarono più il numero preciso, e chi diceva che erano tre, chi cinque, e chi dodici: ma il numero che soddisfaceva di più era il sette, e sette furono le Vergini martiri Ancirane nella opinione popolare. Il tardivo agiografo, dovendo unire il racconto del martirio delle Vergini a quello di Teodoto per spiegare l'esistenza del comune Santuario, cercò il documento della loro passione, di cui si doveva trovare copia presso il Santuario stesso. Ma ecco sorgere una grave difficoltà: come mai il documento parla solo di tre martiri, mentre il popolo ne venerava sette? L'enigma si deve essere svelato ai suoi occhi così: Il documento era stato scritto da un eretico della setta degli Apotattiti e nel narrare il martirio diceva come queste tre Vergini fossero della sua setta; le vergini dunque erano veramente sette, e l'eretico parlava solo di quelle che erano apotattite. Ma a questo punto succede un'incresciosa sorpresa: come mai quelle eretiche erano venerate in un Santuario ortodosso? Nessun dubbio: se sono sante non erano eretiche (anticipando così di molti secoli il pio ragionamento del Tillemont); e di qui l'ingegnoso ritrovato di presentare come discepolo di Tecusa, Teodoto, tutt'altro che sospettabile di tale eresia nella sua qualità di tavernaio [1]. Pertanto, quando ce ne fa

[1] Pensiamo che gli Apotattiti formavano una setta di rinuncianti che proibiva tra l'altro l'uso del vino. (Sugli Apotattiti cfr. BLUNT, *Dictionary of sects, heresies, etc.*, London 1891).

l'elenco, nominate queste tre, apre una parentesi: ταύτας οἱ ἀποτακτῆται λέγουσιν ἰδίας εἶναι, κατὰ ἀλήθειαν δὲ..... ⟨οὐκ⟩..... εἰσιν (c. 19, p. 73, 22-23), per convincerci che non erano eretiche come si diceva. Che poi così occorra interpretare questo passo, lo credeva già il Tillemont supponendo che nel ms. fosse caduto un οὐκ prima di εἰσίν, e così pure pensa il Franchi nell'apparato critico del testo; e d'altra parte che sta a fare quell'avversativo κατὰ ἀλήθειαν δὲ (ma in vero) se non per negare quanto è detto prima?

Quanto ai nomi delle altre quattro martiri, io sono convinto che l'agiografo li abbia desunti da una qualche altra Passione, da cui deve aver preso in imprestito non solo i nomi. E così siamo a trattare del secondo particolare che desta sospetto, vale a dire della coincidenza della festa di Artemide con quella di Atena, notizia a noi non tramandata da alcuna altra fonte o storica o letteraria o figurata. Innanzi tutto, di Atena *P* non fa alcuna menzione. *V* poi, all'infuori dell'episodio delle Vergini, non nomina questa dea che una volta, insieme con Artemide, quando due amici esortano Teodoto a fuggire, perchè i sacerdoti delle due divinità sono indignati per il trafugamento dei corpi delle Vergini (c. 22, p. 74). Ma questo passo anzichè corroborare l'ipotesi della coincidenza delle due feste la infirma ancora più, perchè, come abbiamo già veduto, non avendo niente a che fare il martire Teodoto con queste Vergini, l'indignazione dei sacerdoti di Atena ed Artemide è un agganciato artificiale, frutto dell'inventiva dell'agiografo per unire le due passioni. Di Atena, dei suoi sacerdoti o di una sua festività nel rimanente testo del Martirio non si parla più, frequentemente invece di Artemide, e in modo tale da supporre che il suo culto non fosse associato nè a quello di Atena, nè a quello di alcuna altra divinità. Anzi proprio nell'episodio delle Vergini, l'agiografo, dopo averci tanto parlato delle sacerdotesse delle due divinità, della comune festività di queste e della contemporanea *lavatio* τῶν ξοάνων κατὰ τὸ ἴσον σχῆμα, si dimenticò al

capo 17 di aggiungere al nome di Artemide quello di Atena: ... διὰ τὴν ἑορτὴν ἥνπερ ἐπετέλουν οἱ ἀσεβεῖς τῇ Ἀρτέμιδι (c. 17, p. 73, 13), lasciandoci chiaramente vedere come l'unione dei due culti sia frutto di composizione artificiale, allo scopo di fondere assieme due differenti Passioni. Con ogni probabilità possiamo ritenere che, mentre il martyrium delle vergini Ancirane narrava come dopo essere state esposte all'oltraggio e dopo l'inutile tentativo di mutarle in sacerdotesse di Artemide, esse furono affogate nel vicino lago durante la *lavatio* dello ξόανον della Dea, ci doveva essere un'altra passione di martiri, forse vissute in altra regione ed in altra epoca, delle quali semplicemente si narrava come, conosciute cristiane, visto inutile il tentativo di convertirle in sacerdotesse di Atena, furono senz'altro condannate al rogo. L'abile agiografo fuse bellamente i due racconti insieme, unendo con identico culto le due dee, e di analoghe vicende rendendo partecipi le Vergini delle due passioni: tutte esposte all'oltraggio, tutte sul carro dietro ai due simulacri, tutte affogate, e poi, dopo il ricupero, tutte combuste dal rogo.

Quanto infine al tempo del martirio delle vergini Ancirane, lo crederei alquanto anteriore a quello di Teodoto, quando ad Ancira erano più diffuse le eresie [1], dal momento che l'infame condanna all'oltraggio nulla pregiudica del tempo, essendo tale nefandezza usata anche in persecuzioni antecedenti, come si legge in alcuni passi di Tertulliano e Cipriano. Possiamo in tal modo concludere che la sostanza non del trafugamento, ma del martirio delle Vergini di Ancira, sceverando quanto abbiamo visto appartenere ad altra passione, è pienamente veridica; mentre noi dobbiamo constatare in questo lungo episodio la sopravvivenza di due documenti storici, facilmente distinguibili l'uno dall'altro, e a noi pervenuti con minori trasformazioni di quello riguardante il martirio di Teodoto.

[1] Cfr. Tillemont, *Mém.*, III, p. 447.

h) L'introduzione e l'epilogo di V.

Mentre *P*, dopo un brevissimo quadro della persecuzione, ci narra subito il certame del Santo e termina col trafugamento delle reliquie, *V*, prima ancora di tratteggiarci la persecuzione, fa un lungo esordio, in cui si scusa della sua incapacità e ci descrive minutamente le virtù ed i meriti del Santo. Al termine poi del martirio torna a ripetere quanto aveva già detto prima, cioè che fu testimone oculare ed aggiunge che si chiama Nilo, e s'augura che quanti l'hanno ascoltato siano partecipi della gloria del Martire. Nessuno, per quanto mi consta, ha preso in esame questa introduzione caratteristica e l'epilogo, tutti gli studiosi dando così a credere che giudicano queste parti dello stesso valore delle altre, composte dall'agiografo insieme con la descrizione della persecuzione quale una cornice del quadro.

Io credo invece che meritino uno studio alquanto minuto. È risaputo come, dopo Costantino, la libertà della Chiesa è sentita non come donata, ma conquistata in faccia al mondo dall'eroismo dei Martiri. Orbene l'anniversario della morte di questi martiri, prima timidamente commemorato, viene trasformato in un giorno di grande gioia e solennità. I fedeli accorrono anche da lontani paesi, e a dar maggior lustro intervengono i vescovi delle regioni vicine, ed uno d'essi, per turno, all'immensa folla raccolta nel Santuario tesse il panegirico del Santo: l'elogio dei Martiri viene così a costituire un nuovo genere di letteratura, rispondente alle necessità del culto, adattatosi ad una mutata situazione giuridica della Chiesa. L'introduzione e l'epilogo del nostro Martirio hanno tutta la struttura di un esordio e di una chiusura d'uno di questi panegirici: basta per convincerci passare rapidamente in rassegna le omelie di S. Basilio (*Homilia de S. Gordio*, *B H G* 703; *Hom. de S. Iulitta*, *B H G* 972; *Hom. de S. Mamante*, *B H G* 1020; *Hom. de SS. XL mart.*,

B H G 1205 ecc.), le omelie e le *laudationes* di S. Gregorio di Nissa (*Homiliae tres de SS. XL Mart.*, *B H G* 1206-1208; *Laudatio S. Theodori*, *B H G* 1760 ecc.), le omelie di S. Giovanni Crisostomo (*Hom. de SS. Bernice et Prosdoce*, *B H G* 274; *de S. Ignatio*, *B H G* 816; *de S. Iuliano*, *B H G* 967; *de S. Luciano*, *B H G* 998; *de SS. Maccabeis*, *B H G* 1808-1810; ecc.) e di molti altri come S. Ambrogio, S. Agostino, S. Gregorio Nazianzeno, S. Efrem, S. Asterio ecc. (1).

Notiamo poi a conferma certe frasi caratteristiche: ἔδει μὲν ἡμᾶς τοὺς πεῖραν πολλῶν εὐεργεσιῶν *εἰληφότας* παρὰ τοῦ |ἁγίου μάρτυρος Θεοδότου μὴ μόνον *λόγοις* ἐπαινεῖν τὴν τούτου ἄθλησιν, ἀλλὰ καὶ *ἔργοις* ἀμείβεσθαι (c. 1, p. 61, 4-6), che hanno il tono d'un predicatore che eccita i fedeli non solo a lodare il Santo, ma ad imitarlo. E più sotto: τοιαῦτα νομίσοιεν οἱ *ἀκούοντες* αὐτὰ γεγονέναι, οἷα ὁ *λόγος* ἡμῶν δείξειεν (c. 1, p. 61, 19). Anche qui si parla di ascoltatori e di sermone, il quale deve dimostrare come l'esordio anzichè esagerato sia inadeguato alle gloriose imprese del martire. Ed il bell'esordio vien proprio chiuso con la solita frase: νῦν οὖν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν ἔλθω τῆς ὑποθέσεως (c. 3, p. 63, 11-12).

Ma dopo la presentazione del Santo e la lunga litania encomiastica delle sue virtù e dei suoi meriti, il nostro agiografo, tracopiata l'ultima frase dell'esordio, invece di passare al primo punto: cioè a dirci della vita del Martire a cominciare dalla giovinezza, pare mettere in disparte il panegirico ed aprire sul suo tavolo il documento che conteneva la memoria del martirio. Difatti, dopo la frase che abbiamo or ora citato, comincia subito così: Θεότεκνός τις οὕτω καλούμενος (c. 4, p. 63, 73), che ha niente che fare nè col senso nè col tono dei tre capitoli precedenti. Ma, giunto al termine

(1) A puro titolo di curiosità, noto che il cod. gr. 91 della regia biblioteca borbonica al fol. 130 contiene un « S. Theodoti Episcopi Ancirani sermo in S. Martyrem Demetrium »; e come il cod. gr. 23 ottoboniano al fol. 136 contenga una Θεοδότου ἀπ' Ἀγκύρας ὁμιλία εἰς τὴν γένναν τοῦ Σωτῆρος.

del racconto, riavvicinò di nuovo a sè il panegirico, e ne utilizzò l'epilogo terminando così: ταῦτα... ἐξέδωκα ὑμῖν, τοῖς θεοφιλέσιν ἀδελφοῖς... ὅπως καὶ ὑμεῖς μετὰ πάσης πίστεως καὶ πληροφορίας ἀκούοντες σχοίητε μέρος μετὰ τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μάρτυρος Θεοδότου καὶ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ὑπὲρ εὐσεβείας ἀγωνισαμένων ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος ἅμα τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας (c. 36, p. 84, 20-27). Come sono di stile dell'eloquenza sacra quell'ἀκούοντες e quel θεοφιλέσιν ἀδελφοῖς!

Adunque tra le fonti di cui s'è servito il compilatore di *V* dobbiamo porre anche un panegirico o un'omelia, molto probabilmente scritta, ma in un tempo non tanto remoto, forse al principio del VI secolo. Che tale *laudatio* fosse proprio riguardante Teodoto, inclinerei a crederlo dall'accenno specifico alla professione di oste esercitata dal martire, e dal mettere fra le varie industrie della sua carità questa: ἄλλους δὲ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας ἀπέστρεφε τῆς μέθης (c. 3, p. 69-2), opera così addicevole e frequentemente attuabile da un oste più amante della virtù che del lucro. Quanto infine alle esplicite affermazioni, contenute nell'introduzione e nell'epilogo, d'essere stato l'autore un compagno di prigionia del martire ed un testimone oculare, e d'aver nome Nilo, sappiamo ormai qual conto farne. D'altra parte quell' ἡμεῖς δὲ λέγομεν ὡς ἐξ ἀρχῆς συνόντες τῷ μάρτυρι ἅπερ καὶ ἔγνωμεν καὶ ὄψεσιν αὐταῖς ἐθεασάμεθα (c. 1, p. 62, 3-4), ci richiama troppo facilmente alla memoria l'inizio dell'epistola prima dell'Evangelista Giovanni: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν (I *Io.*, I, 1), che doveva essere ben presente al nostro sedicente Nilo; e quanto al farci modestamente sapere: ταῦτα πάντα ἐγὼ Νεῖλος ταπεινὸς ἐξέδωκα μετὰ πάσης ἀκριβείας,... ὃς καὶ ἐν τῇ φυλακῇ συνὼν αὐτῷ (c. 36, p. 84, 20-21), pensiamo che con questo ingenuo ritrovato, escogitato per dar più credito al suo racconto, il nostro agiografo si pone nella compagnia non saprei quanto invidiabile di

Eurippo ([1]), Pasicrate ([2]), Angaro ([3]), Atanasio ([4]), Teotimo ([5]), Gordiano ([6]), Enoch ([7]), e di numerosissimi altri che si dànno per discepoli, compagni o famigliari del santo di cui narrano la vita a secoli e secoli di distanza.

3. — Esame e giudizio complessivo del Martyrium secondo le due redazioni.

a) Tempo, scopo, valore e autore di V.

Il Franchi dopo aver creduto *V* contemporaneo al Martire (« Studi e Testi », 6, 1901), in « Studi e Testi », 33, p. 126, inclina a credere che il testo debba riportarsi al secolo X. Noi mentre non possiamo più ritenere *V* opera di un contemporaneo, non crediamo doverci subito portare a un'epoca così tardiva. Che debba assegnarsi al testo come data di composizione la fine del secolo VI o il principio del VII sarà cosa, spero, possibile a dimostrare. Innanzi tutto, in *V* nulla troviamo che riveli un tempo posteriore all'epoca proposta, nè quanto a lingua o stile, nè quanto a fatti che accennino a dipendenza da tempo più tardivo, nè in generale nulla tradisce la mano di uno scrittore più vicino al mille che al 300, con le caratteristiche della mentalità medievale. A queste prove negative se ne aggiungono altre positive: 1) La grecità è ottima, nè per nulla risente di quelle alterazioni fonetiche caratteristiche dell'epoca tardiva del Bizantinismo. 2) L'autore mostra di conoscere e d'apprezzare i Classici, facendoci supporre che vivesse nel periodo aureo dell'impero d'Oriente,

([1]) Cfr. A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina,* Mosca 1893, p. 1.
([2]) Cfr. *B H G,* p. 47, n. 3, 6.
([3]) Cfr. *An. Boll.,* T. II, p. 359.
([4]) Cfr. Viteau, *Passion des SS. Écatérine et Pierre,* Parigi 1897, p. 23.
([5]) Cfr. *Acta SS. Iul.,* T. V, pp. 31-35.
([6]) Cfr. *Acta SS. Oct.,* T. III, pp. 114-138.
([7]) Cfr. *Acta SS. Mai,* T. II, pp. 303-330.

quando la corrente letteraria dei grandi scrittori greci aveva ancor influenza sugli spiriti. Basterà, per convincerci, citare alcune frasi che non sono di documenti anteriori, ma sono frutto genuino del nostro scrittore, perchè appartengono a quelle parti del martirio che abbiamo visto lavoro della fantasia dell'agiografo: *a)* Frontone a una guardia che vuol farsi riempir la tazza μαρωνίου ἀκράτου risponde, fingendo di fraintendere: τοῦ... Μάρωνος ἡ κρήνη αὕτη ὑπάρχει ἡ πλησίον (c. 33, p. 82, 6-9), il qual passo ce ne ricorda uno del *Ciclope* di Euripide, dove Sileno a Ulisse che gli promette gran copia di vino avuto in dono dallo stesso Marone, risponde: καλήν γε κρήνην εἶπας ἡδεῖάν τ' ἐμοί (v. 148), e noi sappiamo da Properzio (II, 32, 14), come l'imagine di Marone ornava in Roma una fontana presso il portico di Pompeo. *b)* Tecusa appare in sogno a Teodoto e lo anima a seppellire il suo corpo con parole che riecheggiano l'esortazione del morto Patroclo ad Achille. Tecusa così parla: κοιμᾶσαι, τέκνον Θεόδοτε, καὶ περὶ ἡμῶν οὐδείς σοι λόγος γεγένεται... καὶ ζώσης μέν μου οὐκ ἠμέλεις... νυνὶ δὲ τελειωθείσης ἐπελάθου ὅτι ἐχρῆν τελείως θεραπεῦσαί με (c. 16, p. 71, 32 sgg.). E Patroclo: εὕδεις, αὐτὰρ ἐμεῖο λελασμένος ἔπλευ, Ἀχιλλεῦ · οὐ μέν μευ ζώοντος ἀκήδεις, ἀλλὰ θανόντος θάπτε με ὅττι τάχιστα (Ψ. 69 sgg.). *c)* Sosandro, con i suoi attributi, ci fa pensare, come già accennammo, ad uno dei Tindaridi salvatori: σωτῆρες ἀνδρῶν. *d)* E che dire poi di quella rassegna così schiettamente classica che fa Teodoto al c. 24 degli Dei, sì che possiamo credere che scrivesse quando il ricordo dei canti orfici, da cui dipende, era ancora vivo? *e)* E così il frinir delle cicale e tutta la scena dell'incontro con Frontone ci dicono che l'autore aveva tra l'altro famigliarità con gli idillii di Teocrito [1]. *f)* Tutto poi il racconto del trafugamento delle reliquie di Teodoto ci richiama la risaputa novelletta di Erodoto [2].

[1] Cfr. p. e. THEOCR. 7, 135 sgg.
[2] Quasi tutte queste osservazioni e raccostamenti erano già stati

3) Il fatto che *V* servì per contaminare *P* nell'epitome contenuta nel *Synax. eccl. C. P* (col. 735), e che da esso, quale più quale meno, dipendono le leggende di San Bonifacio, S. Niceforo, S. Carterio, assai diffuse nel medioevo, e forse anche altre, avvalora la nostra supposizione. Che poi dette passioni dipendano dalla nostra, una semplice lettura lo può dimostrare: basterà accennare, per esempio, come tanto Teodoto che Bonifacio fanno la promessa delle proprie reliquie; le loro teste sono serbate da parte, notizia questa che non si riscontra in alcun altro documento dell'agiografia greca; Teodoto, dovendo trafugare le sette Vergini, sta digiuno tutto il giorno, ed egual cosa fa Bonifacio in cerca di salme di Santi; quasi egual preghiera fanno i due martiri; Teodoto: κούφισον τὸν πόνον τοῦτον, ὅτι διὰ τὸ ὄνομά σου... ταῦτα πάσχω (c. 30, p. 80, 3-4), e Bonifacio: κούφισόν με τῶν πόνων τούτων... οἶδας γὰρ ὅτι διὰ τὸ ὄνομά σου ταῦτα πάσχω (c. 9). Nè si obbietti che potrebbe il martirio di Teodoto dipendere da quello di Bonifacio, e che altrettanto si può ripetere delle altre passioni ricordate: le inverosimiglianze, i controsensi, le esagerazioni, le mancanze di naturalezza che si riscontrano in quelle e non nella nostra ci tolgono ogni dubbio. 4) L'inciso: ταύτας οἱ ἀποτακτῆται λέγουσιν ἰδίας εἶναι (c. 19, p. 73, 21-22), e il presentarci Teodoto praticante le virtù dell'ascetica cristiana pur facendo l'oste, quasi a condanna delle aberrazioni degli encratiti ed apotattiti, ci fa supporre che al tempo del nostro agiografo ancor vivo fosse il ricordo di questi eretici, cosa non più ammissibile in epoca troppo tardiva. 5) Pensiamo che l'agiografia sul tipo del nostro martirio cominciò a nascere già nel 300, e fiorì copiosamente dal secolo VI in poi con questa caratteristica, che di secolo in secolo subisce sempre maggiori sviluppi e rimaneggiamenti, esagerando fino

fatti in parte dal Franchi in « Studi e Testi », 6, sebbene con altri intendimenti e in parte anche da me precedentemente, ma era conveniente hiamarli per lo scopo nostro.

all'inverosimile i tormenti ed i supplizi: ora il fatto che nel nostro martirio i tormenti non sono esagerati, ed in generale non vi si contengono goffaggini ed inverosimiglianze gravi, ci induce a riportarlo ai primi secoli in cui s'incominciò a coltivare tale genere letterario.

D'altra parte però, se non possiamo porlo oltre il principio del secolo VII, non possiamo neanche scendere troppo indietro e pensare ad una data anteriore al VI secolo. 1) L'uso non di fare piccoli segni di croce come si costumava nei primi quattro secoli, ma di fare un unico segno di croce su tutto il corpo, come fa Teodoto prima di costituirsi al giudice (c. 22, p. 74, 26-27); l'uso dei termini come questi: προστάτης τῶν Γαλιλαίων (c. 31, p. 80-15), παπᾶς (c. 12, p. 68, 33) invece di πρεσβύτερος, ἀποστάτης τῆς εὐσεβείας (c. 4, p. 63, 15), l'usanza di Teodoto di non prendere il cibo senza la benedizione di un presbitero (*V*, p. 68, 2) e l'esser già in vigore le ore canoniche (*V*, p. 68, 4) ci fanno pensare a un'epoca posteriore al secolo IV.

2) Egual forza induttiva ha pure il dover ammettere che sia trascorso del tempo, prima che sorgessero santuari in più luoghi in onor di un medesimo santo, e che in un medesimo santuario si praticasse il culto di più santi diversi, e che a proposito di questi si creasse anche la leggenda e si dimenticassero i nomi, come abbiam visto essere probabilmente avvenuto delle martiri ancirane. 3) Una prova di alto valore è data dalla evidente dipendenza del nostro testo da scrittori del IV secolo, quali l'autore della passione di S. Policarpo [1], Basilio [2], Gregorio Nazianzeno [3], Giovanni Crisostomo [4].

(1) *V* dipende dalla passione di S. Policarpo nel particolare del rogo di S. Teodoto, come ho già dimostrato, e in altri passi, come in questo (*V*, c. 21, p. 10-11): τὴν τοῦ ἐμοῦ αἷματος ἔκχυσιν ἀντὶ σπονδῆς καὶ θυσίας προσδέξασθαι; e in S. Policarpo: προσδεχθείην ἐνώπιόν σου σήμερον ἐν θυσίᾳ πίονι καὶ προσδεκτῇ (*Martyr.* 14, FUNK, p. 298).

(2) Cfr. p. e. *V*, c. 6, p. 65, 13-14 con Basilio, *Vita S. Teclae* 2 (Migne

(Vedi nota 3 e 4 a pagina seguente).

Notizie del nostro agiografo, che scriveva sul finire del VI secolo, o sul principiare del VII, e che amava chiamarsi Nilo, non ne possediamo alcuna: forse era originario dell'Asia minore, e gli venne l'idea di scrivere il suo racconto da un pellegrinaggio fatto al santuario del Santo. Certo, come abbiamo già più volte rilevato, era un letterato di abilità non comune, come dimostra là ove il lavoro è tutto di sua fantasia. Grandissimo era il concetto in cui presumibilmente il nostro agiografo teneva il Santo, e dovendo quindi narrarne il martirio, là ove la tradizione scritta ed orale faceva silenzio, aggiunse di suo, ma in modo da non dir cose che potessero nuocere alla gloria del Martire; ma ove le fonti parlano, egli non svisa i fatti, come p. e. nell'episodio delle vergini, e in quello di Vittore, che non resiste fino all'ultimo nella sua fede. Comunque, noi ci troviamo di fronte a un testo di grande valore per la letteratura agiografica, se non per la storia, testo abilmente concatenato nelle sue sì differenti parti, e non meno abilmente dialogato e sceneggiato. Lo scopo poi dell'autore, oltre quello generale di edificare i fedeli del suo tempo, credo fosse anche quello di diffondere la fama del santuario di Malos e di far vedere con un sì illustre esempio come tutte le professioni siano nobili (ricordiamo come Teodoto risponde a Teotecno che gli aveva rinfacciato la sua condizione di oste: c. 27, p. 78), e come anche nella cura degli affari materiali e nel traffico di una osteria si possa giungere al distacco dei beni terreni e raggiungere le più alte vette dell'ascetica cristiana (nota il termine ἄσκησις: c. 34, p. 75; e ἀσκήσεως

85, 585); e *V*, c. 34, p. 82, 22-26 con Basilio *in Barlaam mart.* 3 (Migne 31, 488).

(3) Cfr. p. e. *V*, c. 5, p. 64, 22-24 con Gregorio Naz. *in Basil.* 6 (Migne 36, 501); e *V*, c. 8, p. 66, 16-17 con Gregorio Naz. *in Basil.* 5 (Migne 36, 500 c).

(4) Cfr. p. e. *V*, c. 30, p. 79, 34-35 con Giovanni Crisost. *in Barlaam* 2 (Migne 59, 678).

καρποί: c. 12, p. 62); e forse anche nell'intenzione dell'agiografo doveva servire come attacco indiretto a qualche sporadico avanzo dell'eresia degli Apotattiti o rinuncianti.

b) Tempo, scopo, valore e autore di P.

Se assegniamo a *V* il sec. VI o VII, a *P* dovremo assegnare un'epoca a quella anteriore. Innanzi tutto anche per *P* non c'è nessun indizio che tradisca un tempo posteriore; che sia più antico di *V* lo ammette anche il Franchi (che però lo riferisce al IX secolo) e noi stessi ce ne convinciamo facilmente pensando che *P* è più moderato, ha tracce più lievi di sviluppo e rimaneggiamento, ed è più omogeneo, trattando unicamente del martirio del Santo e della traslazione delle sue reliquie. Peraltro non lo crediamo troppo vicino ai tempi che descrive. Infatti: 1) Mostra di dipendere da documenti già a lor volta rielaborati, come tosto vedremo; e questo implica un non breve decorrere di tempo. 2) In più luoghi si rileva come *P* non solo conosca, ma abbia ben presente con altri scrittori particolarmente S. Basilio: *P*, p. 131, col. 2, 4-6: ἐβάκχευον οἱ δαίμονες καπνῷ καὶ αἵματι τρεφόμενοι, e Basilio *in Gord.* 2 (MIGNE 31, 436 B): δαίμονες δὲ κατεχόρευον κνίσσαις καὶ αἵμασι τὰ πάντα καταμιαίνοντες. *P*, p. 133, col. 2, 12-14: τῶν ὀστέων διαλῦσαι τὰς ἁρμονίας, e Basil. *in Gord.* 2 (MIGNE 31, 485): τὰς τῶν νεύρων οἱ μάστιγες ἁρμονίας παρέλυσαν. *P*, p. 134, col. 2, 1-3: ὡς σκιᾶς ἀδρανεστέραν λογίζεσθαι τὴν σὴν δυναστείαν, e Basilio *in Gord.* 2 (MIGNE 31, 485 B): καπνοῦ σκιὰν τὸν δικαστικὸν θυμὸν λογιζόμενος; e diverse altre simiglianze (¹). 3) E poi ricordiamo, come osservazione generale, che Passioni quali la nostra cominciarono veramente a fiorire solo da questo tempo.

Quanto allo scopo, dal tono rapido e sbrigativo, quasi

(¹) Cfr. FRANCHI in « Studi e Testi », 33, p. 125, n. 2.

di uno che sunteggia, dall'uso abbondantissimo della sacra Scrittura, da una certa tendenza a dare maggior sviluppo all'elemento mistico, a differenza di *V* che pone in risalto piuttosto l'ascetica, si può facilmente credere che più che per edificazione del popolo, sia stato redatto a scopo liturgico per qualche comunità monastica d'oriente. L'autore doveva essere un pio religioso, che viveva all'ombra d'una laura o d'un monastero, e forse era un monaco di S. Basilio. Certo da *P* la personalità dell'autore si ricava assai meno che da *V*, perchè *P*, per quanto ottimo rispetto alla grecità, anzi sotto questo riguardo forse migliore di *V*, si rivela piuttosto amorfo ed incolore, come tante altre Passioni del genere, e ritrae un po' di quello che è convenzionale in tale genere letterario.

4. — Come si arrivò alle due nostre redazioni, e per mezzo di quali fonti.

Premetto che l'indagine sull'evoluzione del nostro Martirio, finora non tentata da alcun studioso, presenta in sè stessa non poca difficoltà, dovendosi costruire unicamente sulla base di indizi e congetture e induzioni; ma i risultati a cui giungeremo, pur senza avere il valore d'una certezza assoluta, presenteranno egualmente titoli di credibilità. Per tale ricerca poi occorre tener presente come nel IV sec., quando il Martirio non era più un fatto nuovo, era invalso l'uso di raccogliere e conservare tutte le notizie possibili riguardanti i martiri, sopratutto tracopiando i verbali del processo che si potevano ottenere da qualche membro dell'*officium*; e come tali notizie scritte, insieme con la tradizione orale e tutti gli avanzi del passato, quali le reliquie del martire, la tomba visitata da pellegrini, la festa anniversaria della morte, son le fonti ordinarie di cui si servono gli agiografi, i quali, a seconda del loro temperamento e degli scopi che si pre-

figgono, varieranno nella scelta dei documenti e delle notizie, nelle interpretazioni che ne daranno e nelle combinazioni che sapranno trarne, assecondando anche il gusto dei tempi, senza troppo vagliare e pesare le testimonianze e le fonti. Ed è bene aggiungere che i documenti più semplici e più spogli di prodigioso sono quelli più antichi; e che quasi sempre la redazione più sviluppata è quella che s'è conservata nel maggior numero dei manoscritti, mentre la composizione primitiva andò quasi sempre perduta, o la si ritrova regolarmente in un unico esemplare, perchè dall'alba del medio-evo fino alla fase culminante, fino al tempo della leggenda aurea, il pubblico non sta in forse quando deve decidere fra un documento puramente storico e un rimaneggiamento adorno di sviluppi fantastici e infarcito di favole.

Fatta questa premessa, veniamo al nostro Martyrium, richiamando alla memoria le osservazioni fatte specialmente nell'esame dei singoli fatti, e sopratutto quando erano posti a raffronto *P* e *V*, osservazioni sulle quali ora, per evitare ripetizioni e per brevità, non torno più, e in base alle quali possiamo stabilire la seguente ricostruzione (1):

1) Dovette esistere originariamente un protocollo giudiziario che riassumeva lo svolgimento del processo di Teodoto e probabilmente degli altri cristiani arrestati insieme con lui, fra i quali Vittore. Tale protocollo lo chiameremo *A*.

2) Da una libera trascrizione di *A* e sulla deposizione di testimoni oculari o di persone bene informate (la quale fonte orale denomineremo *B*) pochi anni dopo, nei primissimi della pace, si compose ad Ancira una relazione sui martiri della persecuzione di Massimino, relazione che chiameremo *C*.

3) Ma frattanto, poco prima o poco dopo, per l'impressione lasciata e per la fama crescente di Teodoto, e per

(1) Per poter più facilmente seguire questa ricostruzione giova tener sott'occhio lo schema che ho prospettato a pag. 143.

la tendenza che ha il popolo, di fronte a un gruppo di eroi, a metterli nell'ombra tutti eccetto uno, il *suo* eroe, quello che ha acquistato le sue simpatie, da *A* e con il sussidio della tradizione orale (*D*) simile a *B*, ma, se in parte identica, in parte assai diversa, si compose una relazione (*E*) riguardante solo il martirio di Teodoto, alle cui gesta, per farlo spiccare maggiormente, si era aggiunta la notizia del tentennamento di Vittore.

4) Però *E* nel tracopiare da *A* (il protocollo), assai liberamente, si scostò, quanto al processo, dalla relazione *C*, riguardante tutti i martiri. Crescendo sempre più la fama del santo, in un tempo già alquanto lontano, quando ormai più non v'erano testimoni oculari, vedendo che *C* ed *E* a proposito di Teodoto, oltre ad altre discrepanze, narravano assai differentemente l'unico interrogatorio avvenuto durante il processo del martire, si pensò che due fossero state le udienze, e venne composta quindi una nuova relazione che, oltre ad altre aggiunte ed innovazioni, dava come certa la notizia delle due udienze, ritoccando i particolari di *C* e di *E*. Questo nuovo documento, che chiameremo *F*, non sarà più una semplice recensione, ma un vero e proprio rimaneggiamento, che contiene sempre solo il martirio di Teodoto con la notizia del processo di Vittore.

5) Ma intanto ad onorare le reliquie del Santo era sorto, non molto distante da Ancira, uno splendido e rinomato Santuario, onde sorse il bisogno di spiegare la storia di detto Santuario, vale a dire del come e perchè la salma del Santo fosse stata colà trasportata. La fonte di tale relazione (*I*) deve essere stata o la leggenda popolare che correva sulla bocca dei pellegrini, o l'adattamento di un'altra leggenda a proposito di traslazione di reliquie, fonte che ad ogni modo denomineremo *G*. Questa memoria sull'origine del Santuario è sorella a tante altre che arricchiscono la letteratura di carattere *eziologico*, letteratura comune al mondo Cristiano, come già prima a quello classico greco e romano.

6) Dalla fusione di *F* e di *I* risultò una nuova redazione (*L*) da cui ebbe origine il nostro testo (*P*), quasi una epitome di *L*, specialmente al principio ed alla fine, con largo uso di sacra Scrittura, e compilata a scopo liturgico. E siamo giunti così in pieno V sec., data nè troppo lontana, nè troppo vicina, se teniamo conto del rapido moltiplicarsi ed evolversi dei testi agiografici, determinato dall'avido desiderio del popolo di notizie di Santi, e di notizie sempre più ripiene di prodigi e fatti straordinarii.

Da *L* più che da *P* deve dipendere *H*, epitome assai più breve di *P*, e pure essa redatta a scopo liturgico.

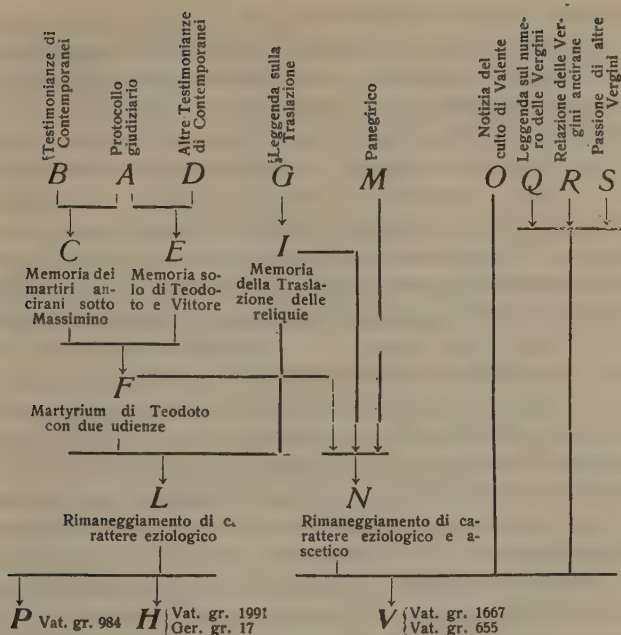
7) Contemporaneamente però al formarsi di *L*, o poco dopo, pure dalla fusione di *F* ed *I* con l'aggiunta d'una nuova fonte *M*, vale a dire dell'introduzione e della chiusura di un panegirico in onore del Santo, ebbe origine una nuova composizione *N*, che si scosta assai da *L* specialmente quanto alla descrizione della persecuzione ed ai tormenti della tortura, oltre l'aggiunta del rogo e della lunga introduzione e chiusura desunta da *M*, il panegirico accennato. Questa nuova relazione mirava anche a dimostrare che tutte le professioni sono nobili e che in ognuna di esse si può raggiungere il vertice dell'ascesi cristiana.

8) Pertanto in Malos, insieme al culto del Martire Teodoto, s'era andato sviluppando anche quello di Valente, del quale la tradizione nulla sapeva dire, eccetto che ripetere quanto forse conteneva l'iscrizione (*O*) incisa sotto l'altare del Santo, che cioè si chiamava Valente, di Medicones, e che era un martire. Pure nel medesimo Santuario si veneravano le reliquie delle Vergini Ancirane, delle quali correva voce (*Q*) che fossero sette.

Di queste Vergini, assai meno famose di Teodoto, tanto che non avevano neanche un tempio proprio, esisteva una relazione (*R*), che non doveva dipendere da un protocollo, ma da testimonianze di chi assistette alla loro miseranda fine; e tale relazione non subì ulteriori rimaneggiamenti, data an-

che la poca celebrità delle martiri, come ho già notato. Ora un pellegrino pio e buon letterato, colpito dall'esistenza di questi tre diversi culti, e non sapendo come conciliarli insieme, imaginò che le reliquie di Valente fossero state raccolte da Teodoto, e che Teodoto fosse discepolo della più attempata delle martiri, i cui cadaveri egli avrebbe ripescati dal lago. Fondendo quindi assieme assai abilmente il testo *N* con la semplice notizia *O* su Valente e, determinato dalla leggenda *Q* a proposito del culto delle Vergini e del loro numero sette, innestandovi da vero artista la relazione *R*, rimaneggiata con l'introduzione di nuovi nomi e fatti desunti da un'altra passione (*S*), che narrava il tentativo di mutare le Vergini in sacerdotesse di Atena, ci diede la famosa redazione *V*, in cui colorisce e ricama certi episodi, e inventa di sana pianta l'incontro di Teodoto con Frontone. *V* quindi, oltre lo scopo morale di edificare i ben disposti lettori e di dimostrare come egualmente nobili siano tutte le professioni, si presenta a noi con carattere spiccatamente *eziologico*, come già *L*.

Da quanto siamo venuti esponendo, si ricava che *V* è uno dei testi più curiosi e interessanti che l'agiografia conosca, anche per essere un agglomerato di elementi così disparati, che hanno avuto vita e tradizione separata. Ben a ragione dicevo dunque al principio di questo studio, che il nostro Martyrium non fu finora sufficientemente apprezzato e posto nel suo giusto valore.

Credo infine utile riassumere la congetturata genesi ed evoluzione del Martyrium col prospetto come a pag. seguente.

CONCLUSIONE.

Dallo studio che siam venuti facendo, risulta chiaro come siano riformabili le conclusioni del Franchi e del Delehaye, e conseguentemente degli altri studiosi, che tutti, quale più, quale meno, hanno seguito le orme o dell'uno o dell'altro. A mio modo di vedere, il Franchi si tiene troppo ai particolari, che analizza con erudizione davvero sorprendente: ma dobbiamo osservare che anche quando tutti i particolari presentassero indiscussi caratteri di verità, il valore del documento potrebbe egualmente venire infirmato dal rapporto di

questi particolari tra loro e dall'entrare o no armonicamente nel quadro generale. Il Delehaye poi bada poco ai particolari, eccessivamente all'assieme, e con un metodo forse troppo sbrigativo, spiegabile per la sua lunga dimestichezza con testi agiografici, getta nel fascio degli impostori un autore che tale affronto non si merita. Quando il giudizio d'assieme porta a una conclusione e quello analitico ad una diversa, è possibile una via di mezzo, che in questo caso non è poi quella dei compromessi: nec ultra, nec citra! Questa è la via da me tenuta, seguendo la quale siamo giunti alle conclusioni che abbiamo affacciate nel corso del presente lavoro, e che riassumo ora così:

1. — Teodoto è veramente esistito, era un oste ancirano, subì il martirio durante la persecuzione di Massimino, e possiamo ritenere nella primavera del 312. La sua salma fu tumulata non lontano da Ancira, probabilmente nella terra d'origine del Martire; e in suo onore fu eretto un sacrario che godette notevole celebrità. Certa pure è l'esistenza di Vittore, compagno di fede di Teodoto, ma come lui non intrepido fino alla fine. Egualmente storici, sebbene non abbiano rapporto con Teodoto, sono i martirii di Valente e delle Vergini ancirane, affogate nel lago dopo essere state esposte ad oltraggio e dopo l'inane tentativo di mutarle in sacerdotesse di Artemide. Di queste però e di Valente vigeva il culto nel rinomato Santuario di Teodoto.

2. — Di tali Martiri sorsero subito memorie scritte, che ebbero vita e tradizione separata. La memoria delle Vergini conservò la forma primitiva fino a che non fu rimaneggiata dall'autore di *V*; quella invece di Teodoto subì in breve numerose trasformazioni con l'aggiunta di molti particolari fantastici e lo svisamento di non pochi storici, finchè si giunse alle due redazioni *P* e *V* che noi possediamo e che ci sono tramandate rispettivamente dal cod. rescritto Vat. gr. 984 e dal Cod. Vat. gr. 1667. La redazione poi brevissima *H*, conservataci dal cod. Geros. 17 e dal Vat. 1991, è una vera epi-

tome, se non proprio di *P*, certo del testo da cui *P* dipende completamente e del quale *P* non è che un sunto, per quanto assai più diffuso di *H*.

3. — Tra *P* e *V* non c'è dipendenza diretta, ma soltanto una parentela in secondo o terzo grado, perchè tanto *P* che *V* dipendono da un'unica fonte diretta solo quanto al processo e alla morte di Teodoto.

4. — La redazione *P* risale verosimilmente alla seconda metà del V sec., storicamente ha più valore di *V* e minore letterariamente, essendo alquanto incolore e contenendo in sè non pochi elementi convenzionali, comuni a molte altre passioni epiche o sceneggiate.

5. — Con ogni probabilità il rimaneggiamento *V* risale alla fine del VI sec., o al principio del VII; rivela una tendenza più spiccata a rielaborare e colorire i fatti, insieme ad abilità letteraria non comune, per il vivo senso della natura e per la capacità di fondere armonicamente e dramatizzare elementi tra loro diversi. Oltre a questo, essendo un documento così complesso, originato da così svariate fonti, si presenta con particolare valore per lo studio della storia dei testi e con grande interesse per la letteratura agiografica, in quanto non è in tutto nè storico, nè epico, nè leggendario, nè dipende dal genere panegiristico se non in minima parte, e contiene persino spunti novellistici, ma tutti questi elementi fonde con perfetto senso d'equilibrio, e con un sufficiente rispetto di quei particolari che conservano la visibile traccia del fatto storico e di autentici protocolli.

Dott. MARIO ASTORI.

RECENSIONI

Gli Evangeli in sinossi. Novo studio del problema sinottico per il SAC. PRIMO VANNUTELLI Dottore in Sacra Teologia, Prof. Ord. di Latino e Greco nel R. Liceo Visconti di Roma. Torino-Roma, 1931 Editrice Marietti. In-4°, pp. XII-283. Lire 15.

Il Vannutelli ci ha dato una Sinossi italiana dei Vangeli, elaborata con bella sicurezza di studioso, con una architettura impeccabile, degna dei più bei nomi a cui la scienza neo-testamentaria cattolica mondiale deve i suoi più definitivi progressi. Opera che si può dire monumentale, e che per le enormi difficoltà che presenta, potrebbe far tremare le vene e i polsi – e anche il bilancio – di un Editore; ma la Casa Marietti vi si è accinta impavida, col proposito di rialzare i mediocri livelli della scienza cattolica fra noi, assecondando con vero slancio il valoroso Autore. Ciò è doveroso dire, non solo pel pregio intrinseco del lavoro, ma per il fatto strabiliante che un libro di tal natura e di così laboriosa composizione è posto in commercio per la oggi esigua somma di quindici lire, cioè *quasi regalato*. A ottenere questa incredibile facilità d'acquisto, ha contribuito l'Autore stesso, come egli ce ne avverte – e gliene siamo grati per l'altezza dell'esempio – nella Prefazione, scrivendo: « La prima edizione... io ho procurata non solo concedendo gratuitamente il manoscritto, ma concorrendo alle gravose spese di stampa con una discreta somma di mio, senza rimborso, per tenere basso il prezzo di vendita del volume » (p. X). Detto questo, perchè insegna il Vangelo che le buone azioni devono farsi conoscere, discorriamo un poco del lavoro e della sua struttura. La scelta del formato, grande pagina in-quarto, s'imponeva per un'opera di raffronto comparativo tra quattro testi, con il corredo di un apparato critico, di richiami patristici e di note illustrative, ottimamente disposte nella spaziosa pagina, e differenziate con una scelta di tipi che non poteva essere più felice.

Ma procediamo con ordine. I testi comparati sono preceduti da una Introduzione (pp. 1-56), di cui il primo capitolo (pp. 1-13) è di estrema importanza. L'Autore vi discorre del problema sinottico, con l'intento

unico di esporre le sue proprie conclusioni, non di fare una storia critico-bibliografica della famosa e annosa questione. Dico questo, perchè taluno potrebbe osservare in questa parte dell'opera un evidente difetto di informazione bibliografica, limitandosi a poche citazioni, e riferendosi con certa estensione soltanto le conclusioni del Lagrange. Per parte mia, non saprei biasimare un simile procedimento. Uno studioso di scienza neotestamentaria sa dove ricorrere per nozioni bibliografiche su questa materia; chi invece desidera una direttiva per la conoscenza del problema e per una probabile soluzione di esso, trova in questa breve e densa Introduzione quanto gli occorre: cioè una sintesi delle soluzioni finora prospettate e una guida per procedere in quella via che appare la più diritta e quindi la più breve e sicura, evitando gli sbandamenti di una critica intemperante e fantasiosa, e tenendo nel debito rispetto i dati di una tradizione antichissima, accreditata dal magistero della Chiesa. La disciplina infatti è sempre indizio di vigoria e impulso a progredire, nella vita fisica come nelle fatiche del pensiero.

L'Autore, da vero studioso, dà prova di grande equilibrio, e si mostra deferente anche verso le tendenze a cui non può aderire. Ma nessuno che legga intiera questa Introduzione potrà negare che egli ha premesso al suo presente lavoro la più seria preparazione. Egli si è riproposto il problema e lo ha scandagliato a traverso una diuturna analisi comparativa dei Vangeli, accompagnata da un accuratissimo studio dei sinottici dell'Antico Testamento. È questo il lato nuovo dell'indagine, il contributo, possiamo dire, personale che il Vannutelli ha portato alla questione sinottica. I sinottici dell'A. T. (Re-Cronache; I e II Maccabei; Ezra-Neemia e III di Ezra) presentano di fatto una fisionomia analoga a quella dei sinottici neotestamentarii, e l'A. crede che da tale innegabile analogia si possano dedurre importanti conclusioni, prima fra tutte questa: che talune delle ipotesi che finora ebbero maggior favore, vengono da quella analogia seriamente infirmate. L'A. ha fatto sui sinottici dell'A. T. studi assai minuziosi, trascrivendone per suo proprio conto i testi in colonne simmetriche, tradotti dagli originali semitici o greci, per rilevarne le concordanze e le divergenze e i fenomeni che esse presentano. Parte di questi suoi studi ha già pubblicato e viene continuando in una serie di puntate in « Scuola Cattolica » (*De Evangelio Talmudicis et Midrašticis libris illustrato*, Sc. Catt. 1929, maggio-giugno; 1931 agosto, p. 103 e ss.; ottobre, p. 282 e ss.), quasi parergon della questione sinottica neotestamentaria, o meglio, propedeutica allo studio di quella. Altri saggi dei sinottici dell'A. T. sono presentati dall'A. nel volume di cui stiamo parlando (Introd. cap. III, pp. 26-56: Samuel-Re = Cronache = Isaia; Ezra *A* = Ezra *B*, cioè II di Ezra [Neemia] e III di Ezra) accompagnati da annotazioni critiche comparative. Bisogna seguire l'A. su questa via, per valutare secondo il giusto significato quelle che egli chiama « le mie conclusioni » (p. 1-13).

Quali sono queste conclusioni? Ecco in breve. L'A. premette una critica delle ipotesi finora prevalenti, riducendole a due, cioè alla *Zwei-*

quellenhypothese (due fonti: i *logia* e i fatti, in redazioni distinte uscite dalla tradizione orale e fuse insieme in modo vario nei tre sinottici) e alla *Markushypothese* (Marco fonte principale di Matteo e Luca). Quest'ultima ipotesi, presentata in una forma più equilibrata e prudente, cioè di una letterariamente dimostrabile *priorità di Marco* rispetto agli altri due sinottici, è, in linea di massima, adottata dal P. Jos. Lagrange, e l'A. non esita a schierarsi contro le conclusioni del dottissimo domenicano, conclusioni che, per essere esatto, riferisce con citazione diretta (p. 5). Le acute osservazioni in contrario (p. 6-7) vertono su quello che è veramente il lato debole d'una soluzione impostata sulla priorità di Marco; cioè: che il vangelo di Marco rappresenti nella sua attuale struttura una catechesi orale, cioè la catechesi di S. Pietro. L'A. non ammette che il problema sinottico si possa risolvere sulla ipotesi di una catechesi orale come fonte diretta. Da questa constatazione, e da quanto può insegnare il confronto coi sinottici dell'A. T., l'A. è condotto a fissare le linee della sua ipotesi su questi capisaldi: 1) i Vangeli attuali derivano direttamente da fonte scritta, solo per via indiretta risalgono a filoni di catechesi orale; 2) da fonte scritta, ho detto, non da fonti al plurale: perchè per l'A. non solo i tre sinottici, ma anche il IV Vangelo derivano tutti, con le varianti rivelate dalla sinossi, da una fonte scritta, che l'A. designa con la sigla M. Precisamente scrive egli (p. 3): « Senza dubbio le parole e i fatti di Gesù, in maggiore o minor estensione, furon riferiti da principio tra i suoi seguaci oralmente... Non si può quindi dubitare d'una primitiva tradizione orale più o men comprensiva fra i testimoni e i primi convertiti. Questa però ben presto trovò chi la consegnò allo scritto, se, come verso il 125 scriveva Papia [cfr. EUS. *H. E.* III, 39, 16] *Matteo in favella degli Ebrei compose i logia*... Da allora, cioè dal momento in cui i *detti e fatti* di Gesù corsero scritti, prima in lingua degli Ebrei, poi... in una traduzione greca dello scritto di Matteo, più o men ritoccata da vari interpreti che tradussero ognuno come poteva meglio, era logico che chi volesse scriver di Gesù, prima e più che a tradizioni verbali s'attenesse a questa fonte scritta (M) ». La fonte comune scritta dei quattro Vangeli sarebbe dunque un Matteo greco, più ampio dell'attuale, derivato dal Matteo aramaico di cui parla Papia di Jerapoli presso Eusebio. Infatti l'A. qualifica i Vangeli attuali come altrettanti « derivati » da M (= Matteo aram. tradotto in greco); così a p. 12 scrive: « ...nei sinottici evangelici v'è anche l'opera dei tre derivatori, cioè dell'autore di Matteo greco, di S. Marco, di S. Luca... ».

L'A. però avverte che a questo punto la sua ipotesi incontra una difficoltà che parrebbe rivelarne la eccessiva simmetria e, direi con un barbarismo, semplicizzazione. Infatti egli accoglie della testimonianza di Papia solo un elemento, che nel testo eusebiano sopra citato appare in contradizione con affermazioni testuali dello stesso Papia, riferite da Eusebio, cioè che Marco ἑρμηνευτὴς Πέτρου, scrisse diligentemente la catechesi di Pietro, τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα κτέ (cfr. EUS.

H. E. III, 39, 15), dal che risulterebbe che almeno uno dei Vangeli, quello di Marco, è il riflesso di una catechesi orale. L'A. misura adeguatamente il peso di questa obiezione, e si adopera a ribatterla (p. 3) mettendo in confronto con il testo di Papia la testimonianza analoga che troviamo presso Ireneo (*Haer.* III, 1, 1; cfr. TERTULL., *Adv. Marc.* IV, 5) riguardo al vangelo di Luca, che sarebbe stato il riflesso diretto della catechesi di Paolo, così come quello di Marco era riflesso della catechesi di Pietro. Osserva l'A.: « Insomma, piaceva d'assicurar agli evangeli dei discepoli, Marco e Luca, un'autorità apostolica: ecco la ragione perchè Papia scrive a quel modo, e Ireneo e Tertulliano » (p. 3). Se l'A. si accontentasse di quest'affermazione, resterebbe sempre aperto il varco a una domanda insidiosa: perchè egli accoglie la tradizione relativa al Matteo aramaico, e vi costruisce sopra una ipotesi, e non accoglie la tradizione che riduce i vangeli di Marco e Luca a pura tradizione orale, cioè alla catechesi consueta di Pietro e di Paolo? Ma l'A. previene questa domanda, e si diffonde a ricercare e stabilire l'indole e il contenuto della catechesi apostolica. Giovandosi delle testimonianze degli Atti degli Apostoli e della *Didachè* (p. 7 e ss.) egli rileva che le catechesi primitive non contenevano nè serie di *detti* (logia) nè serie di *fatti* quali li troviamo nei Vangeli. Si aggiunge per l'A. l'analogia fra i sinottici evangelici e i sinottici dell'A. T.; per l'A. le due sinossi presentano fenomeni letterarii di identica natura e unicamente spiegabili con una dipendenza da una fonte scritta comune.

Come ho osservato sopra, l'analogia dal Vannutelli stabilita fra le due sinossi, antica e nuova, porta realmente un elemento nuovo nella discussione del problema sinottico; l'importanza del raffronto fu avvertita anche dal Lagrange (*Saint Marc,* 1929, CXII-CXXV), il quale riconosce nel raffronto « des analogies parfois curieuses »; osserva però il dotto domenicano trattarsi di « ouvrages d'un caractère différent »; ma sta il fatto che il raffronto è degno di attenzione, e lo stesso Lagrange concede che « dans tel ou tel cas on pourra faire valoir un des arguments de M. Vannutelli ». L'A. si compiace, e giustamente (p. 12) che il Lagrange abbia preso in considerazione i suoi studi (in « Scuola Catt. » sopra citata) sulla sinossi midrastica e su quella dei Vangeli, grande essendo l'autorità di quel massimo studioso cattolico di scienza neotestamentaria.

L'A. dice (p. 13): « Quanto sarei felice se potessi vedere queste mie *conclusioni* con altri occhi che i miei! » Ciò avverrà certamente, e l'A. avrà a consolarsene; perchè nel presente volume c'è il necessario per saggiare l'ipotesi alla prova dei fatti, avendo egli posto sott'occhio, con una superba struttura architettonica, tutta la sinossi dei Vangeli e i più importanti saggi dei sinottici dell'A. T.

Ed ecco ora in breve il contenuto del volume: cap. II della Introd.: schema completo dei fatti e detti di Gesù secondo i tre primi Vangeli (per indicazioni sommarie); cap. III, Introd.: Sinottici dell'A. T. sincronismi completi di Samuel-Re e Cronache; di Ezra A e Ezra B (II Ezra

e III Ezra); saggi di testi sinottici dell'A. T. riferiti per disteso in colonne simmetriche. Viene poi la sinossi complela dei quattro Vangeli, tradotta di su i testi greci, preceduta dalla designazione dei codici greci, delle versioni e degli scritti patristici. La sinossi è corredata del seguente apparato: *a*) varianti di mss.; *b*) citazioni patristiche e di versioni antiche; *c*) note illustrative. Il testo è distribuito normalmente su quattro colonne, e in modo *descrittivo*, cioè indicazione dei passi spostati, spaziature corrispondenti agli incisi mancanti, corsivi dei passi paralleli ma non appartenenti allo stesso luogo del testo. La sinossi è poi distinta nelle seguenti parti: *a*) prologhi; *b*) nascita e infanzia; *c*) il Battista; *d*) missione in Galilea; *e*) passaggio verso la Giudea; *f*) missione della Giudea, in Gerusalemme, passione e morte e resurrezione. Chiudono il volume tre indici, di cui il terzo utilissimo, perchè dà le pericopi liturgiche con richiami alla sinossi, onde per una esposizione catechetica è facile ritrovare il passo e averlo dinanzi agli occhi nelle quattro, o tre, redazioni: cosa di pratico vantaggio per la predicazione.

S. COLOMBO.

GIUSEPPE RICCIOTTI. **Sant'Efrem Siro.** Biografia, Scritti, Teologia. Editrice Marietti, Torino-Roma, 1925. In-8°, pp. XII, 240.

Questo lavoro, che già da parecchi anni ha visto la luce, conserva oggi fra noi tutto il suo interesse, e coloro che l'hanno sfogliato e letto, avranno constatato com'esso riunisca felicemente nella sua struttura le due qualità raramente alleate, cioè la popolarità e la profondità.

Il chiaro Autore conosce a fondo i fasti e i documenti della letteratura siriaca, letteratura esclusivamente cristiana, e che ebbe larghi e non ancora degnamente ponderati influssi sulle forme e sul pensiero dei maggiori scrittori greco-cristiani del secolo IV. A ragione l'Autore (*Pref.* XI) lamenta l'abbandono degli studi siro-cristiani fra noi e particolarmente l'oblìo in cui è lasciata la figura e l'opera di Efrem: « ...solo da pochissimo tempo gli storici del pensiero cristiano si occupano seriamente di lui; i teologi poi si direbbe che lo ignorano, giacchè non lo fanno entrare quasi mai nelle scuole teologiche, o se qualche rarissima volta ve lo invitano, lo fanno passare dalla porta di servizio. No: S. Efrem merita ben altro; egli ha diritto di entrare dalla porta di onore, e merita un seggio a fianco e alla stessa altezza dei suoi contemporanei Atanasio e Basilio, e dei suoi posteriori Gerolamo e Agostino ». E ciò è verissimo, perchè Efrem è il più eloquente dottore d'una delle più antiche e illustri scuole cristiane di catechesi e di esegesi, e l'opera sua ci è giunta avvolta nei fulgori della ispirazione poetica di questo primo trovadore di Cristo, dallo sguardo d'aquila e dall'anima di fuoco.

L'opera del Ricciotti è destinata sopra tutto a divulgazione; evita per ciò ogni superfluo apparato di commentario erudito, e i documenti

allegati nelle note sono generalmente tradotti. È distinta in due parti, l'una storico-biografica, l'altra dottrinale. La notizia biografica è preceduta da un buon riassunto storico delle vicende relative alla invasione gotica e alla guerra persiana, e alla sorte di Edessa e Nisibi fra queste vicende: Edessa patria nativa, Nisibi patria adottiva di Efrem. In margine al quadro storico, è dal R. illustrato il movimento religioso dell'epoca, per mettere in rilievo quelle correnti ereticali di cui v'è più frequente menzione negli scritti polemici efremiti, cioè il Manicheismo e la dottrina gnostica di Bardèsane. La vita di Efrem è desunta da doppia serie di documenti, cioè autobiografici e storici, opportunamente discussi e criticati. In questa parte del suo lavoro il R. dimostra grande equilibrio di critico, unito a sicura e ampia conoscenza delle fonti nel loro testo originale. Per maggiore chiarezza, è riportato integralmente in ital. il testo degli *Atti siriaci* (pp. 29-38), a cui il R. fa seguire una esegèsi accurata, fermando l'attenzione del lettore su quelle notizie che rivelano una elaborazione leggendaria (come ad es. il viaggio di Efrem in Egitto, l'incontro con San Basilio a Cesarea, l'intervento di Efrem al Concilio di Nicea), ricostruendo sulle tracce più sicure la biografia del grande asceta, distribuita in varii periodi, cioè: dal 306 circa (nascita) al 325; dal 325 al 363, nel qual tempo Efrem dimorò nella natale Nisibi; indi dal 363 al 373 (morte), periodo edesseno.

Viene poi il R. a discorrere degli scritti di Efrem e della loro trasmissione, fino alle edizioni di Assemani e di Lamy. Indi segue la seconda parte, dedicata alla esposizione sommaria del pensiero e della dottrina efremita. Questa esposizione è sagacemente compendiata e distinta in varie sezioni che trattano dei punti seguenti: 1) Stato delle anime prima del Giudizio e anamartesia della B. Vergine (pp. 142 e ss.); 2) Teopneustia scritturale (147 ss.); 3) Metodo esegetico (149 ss.); 4) Teodicea e Cristologia (154 ss.); 5) Antropologia e amartigenìa (167 ss.); 6) Mariologia (169 ss.); 7) Escatologia (176 ss.); 8) Mistagogia (198 ss.); 9) Chiesa, Primato di Pietro (218 ss.); 10) Dottrina della Grazia (221 ss.). L'esposizione è spesso documentata con lunghi brani tradotti dal siriaco o dal greco, per utile commento e per esattezza d'informazione. Particolare attenzione merita il capitolo (119 ss.) sulla *Forma letteraria* e sul *Metro* dei carmi efremiti, dove il R. opportunamente rileva la grande affinità che esiste fra la poetica efremita e la poesia ritmica bizantina (tropario, canone, contacio) e ne deduce l'indubitabile e diretto influsso di quella su questa, in un periodo di libero ritorno alle forme popolari nella poetica greco-cristiana. Un Indice onomastico molto accurato rende più agevole l'uso di questo opportunissimo volume, che dovrebbe farsi conoscere ed essere avidamente letto da maestri e allievi delle nostre Scuole ecclesiastiche.

S. Colombo.

E. Fleury, Docteur ès Lettres, Professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest. **Saint Grégoire de Nazianze et son temps.** (« Études de Théologie Historique » publiées sous la direction des Professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris). — Paris, Beauchesne, 1930. In-8°, pp. XII-382.

L'Autore di quest'opera avverte che essa non ha intento propriamente agiografico, ma vuol essere « un saggio psicologico e un capitolo di storia religiosa e letteraria » (Prefaz.). In altre parole, più che l'asceta e il santo, si vuole studiare e rivelare l'uomo. L'A. non pretende d'essere il primo a tentare un simile lavoro; anzi dichiara espressamente di voler procedere sulle tracce segnate già da Tillemont e da Ulmann (*Gregor von Nazianz der Theologe etc.*, Darmstadt 1825), mentre altri biografi mirarono sopra tutto a scopo encomiastico edificante (tale la biografia del Benoît, Parigi 1876 e 1885). L'aver avuto precedenti non diminuisce però il valore di quest'opera, che va giudicata un modello di studio biografico nel senso più moderno, e che ha il pregio grande di unire alla serietà dell'indagine obbiettiva una felice abbondanza ed efficacia di eloquio. L'A. procede sulle tracce della più attendibile informazione documentaria, ponendo in prima linea come documento gli scritti del Nazianzeno, qua e là soffermandosi in brevi spunti di serena e garbata polemica. In alcune pagine piene di vivezza è descritta la Cappadocia antica, paese già tacciato di nativa rozzezza, una specie di Beozia asiatica, che smentiva però nel secolo IV la fama non bella colla fiorente scuola retorica di Cesarea e sopratutto con la rinomanza di un Gregorio e di un Basilio. Tra i membri della famiglia del Nazianzeno, l'A. pone in particolare rilievo l'austera figura della madre, Nonna; alla educazione materna egli attribuisce per la massima parte quello stato d'animo quasi morboso, che più tardi nel Nazianzeno si rivelò in un urto costante fra l'amor della solitudine e le vicende che lo trassero in mezzo alla lotta, prima in patria poi in una Bisanzio turbolenta, imbastardita e ammorbata d'eresia. L'A. segue Gregorio nelle sue peregrinazioni di studente, a Cesarea, Alessandria, Atene. Rinfrescando il ritratto dell'Atene universitaria nel IV secolo, l'A. trova l'opportunità per certe sue argute e piccanti osservazioni sul come si formava la mente di un giovane in altri tempi e su quanto avviene ai giorni nostri nel campo dell'alta coltura (pp. 36-38). Considerando poi i rapporti e i contatti dell'ellenismo col cristianesimo, ne viene esaminando il fenomeno in sè e il contemperamento che delle due tendenze si effettuò nell'anima di Gregorio; il quale, a detta dell'A., è fra i primi scrittori greci del IV secolo, e quello che « ha più armonicamente compiuto l'accordo della coltura ellenica e del cristianesimo » (Prefaz.). Greco esclusivamente fu il Nazianzeno, fino alla noncuranza completa, e si direbbe, a una affettata ignoranza di lettere latine; e l'A. ciò rileva e illustra con

copia di osservazioni. Sono pagine piene d'interesse queste, nelle quali è lumeggiato come carattere dell'epoca l'impero assoluto dell'ellenismo, per cui uomini come Gregorio, così innamorati dello studio e avidi nell'assimilare ogni nutrimento di dottrina, restarono completamente estranei alla coltura romana, ignorarono ogni vestigio di latinità, nè mai provarono desiderio di peregrinare in occidente, mentre un S. Gerolamo, dalmata di nazione e romano di cuore, accorreva a dissetarsi alle fonti elleniche, e fu uditore e discepolo del Nazianzeno stesso (v. p. 200 e ss.).

Sviluppando man mano le grandi linee del quadro biografico, l'A. viene poi a discorrere dell'ordinazione sacerdotale di Gregorio e delle dolorose esitanze che l'accompagnarono; dei suoi esordii oratorii a Nazianzo, a fianco del padre, Gregorio il vecchio, che ne reggeva la sede episcopale, e degli esperimenti cenobitici a cui Gregorio si applicò prima nella solitudine di Arianzo, poi nel Ponto con l'amico Basilio. Il grande episodio di questo tempo è la requisitoria contro Giuliano, l'imperatore apostata, di fresco caduto in campo contro i Persiani. L'A. viene ricercando i motivi psicologici, individuali e collettivi, di questo infierire di Gregorio sulla memoria e quasi sulla salma del morto imperatore, e analizzando le due orazioni invettive, ne rileva le abili strutture, ne fa riscontro con l'apologia di Libanio, e cautamente vagliandone le asserzioni, mette in evidenza quanto vi ha introdotto l'amplificazione retorica. Ben documentate e vivamente tratteggiate sono le circostanze che accompagnarono l'elezione episcopale di Gregorio alla piccola sede di Sàsima, sede mai da lui occupata, e quelle che più tardi lo trassero renitente sul seggio patriarcale di Bizanzio. Qui il quadro si ingrandisce; è il meriggio della vita, agitato dalle più dure peripezie, periodo di affannosa lotta per un uomo che sospira la quiete e la solitudine. L'A. descrive con ricca documentazione e vivi colori gli inizii pastorali del Nazianzeno in Bizanzio, nella piccola chiesa dell'Anastasi, dove le reliquie della ortodossia approdano sperdute e smarrite. In quel ritrovo quasi clandestino l'eloquenza di Gregorio opera le più belle conquiste. Sono di questo tempo i cinque grandi discorsi teologici, che posero su salde basi l'autorità sua di fronte alle legioni ariane e apollinariste. La figura dell'austero cappàdoce, pallida e smagrata dalle astinenze, si fa gigante, e la chiesa dell'Anastasi diviene punto di ritrovo e riordinamento degli aderenti alla formula nicena ossia cattolica. Con l'appoggio di Teodosio, un sinodo raccolto a Bizanzio acclama patriarca il Nazianzeno: breve trionfo, seguìto da improvviso mutamento nel concilio e dalla abdicazione di Gregorio, che riprende la via verso la prediletta solitudine (381). Fra le cause della caduta di lui, l'A. mette forse in troppo alto rilievo la disgraziata vicenda dell'avventuriero egiziano Massimo, a cui Gregorio largì segni intempestivi d'amicizia e di protezione. L'episodio mi sembra insignificante per sè; e se Gregorio nella autobiografia lo ingrandisce e se ne chiama in colpa, non è da prestare gran fede alle sue parole. Analizzando l'opera letteraria, man mano che il racconto ne porge l'occasione, l'A. mette in giusto valore i pregi dell'oratoria di Gregorio, –

ch'egli dice aurea « eloquence dorée » (p. 285), – e ciò particolarmente per le invettive, le orazioni teologiche e le orazioni funebri.

Degna menzione è fatta dell'epistolario e dei suoi caratteri peculiari; un equilibrato giudizio è portato sull'opera poetica, ravvisata giustamente come esercizio di verseggiatura più che come manifestazione d'arte, importante però in quanto è documento di vita interiore. Forse poteva l'A. richiamare opportunamente l'attenzione su certi saggi poetici del Nazianzeno, nei quali appare manifesto l'influsso di correnti non greche e la tendenza ai ritmi popolari della innografia cristiana, quali si fissarono poi nella strofe libera a ritmi isosillabici (tropario). Si vedano a tale proposito i carmi di Gregorio riportati da W. Christ e M. Paranikas (*Anthologia graeca carminum christian.* p. 23-32).

Col più vivo interesse si legge questo volume. L'A. ricerca costantemente nell'interno dell'anima, nei tratti nativi e inabolibili del temperamento, i motivi della condotta esteriore di Gregorio, nei momenti in cui le vicende lo ponevano rudemente alla prova. Il carattere dell'uomo è pienamente e vivamente ritratto: sensibilità eccessiva, incertezza di decisione, contrasto incessante fra l'imperativo dell'azione e la brama di solitudine. L'amicizia con Basilio è un fenomeno pieno di sorprese; profonda, antica, legata dai più cari ricordi, e pure turbata da burrascosi dissidii, rivelati nell'epistolario di Gregorio e nell'orazione funebre per Basilio. L'A. si ferma perplesso dinanzi a frasi come questa (Ep. VI, 32) ἐγώ σε πνέω μᾶλλον ἢ τὸν ἀέρα e si domanda: « est-ce un homme, est-ce une femme dont Basile est aimé au point qu'on le respire plus que l'air?... ». Al che io risponderei che anche qui la frase non va presa sul serio: è una pura e semplice reminiscenza. Noterò qualche svista in cui l'A. o il tipografo sono incorsi: a pag. 291 leggo « Lucifer de Tagliari », ripetuto identicamente a pag. 292, per Lucifero di Cagliari. Inoltre a pag. 338 trovo enumerato fra poeti cristiani latini un *Servilius*, che evidentemente vuol essere *Sedulius*. Altri errori meno rilevanti d'indole tipografica potranno essere eliminati in successive e ben meritate ristampe.

S. Colombo.

Romano il Melode. Inni, a cura di Giuseppe Cammelli. (Testi cristiani con versione italiana a fronte, introduzione e commento, diretti da Guido Manacorda). Firenze, 1931. In-8, legat. tela, pp. 407.

Ottimo intento fu quello di presentare agli studiosi del nostro paese il poeta bizantino Romano, detto il Melode, che in Bisanzio e nella cristianità greca trapiantò i fiori poetici di quell'Efrem, nisibeno di nazione e per adozione edesseno, che fu detto « la cetra dello Spirito Santo ». La più vera poesia cristiana non va infatti cercata nelle faticose imitazioni virgiliane dei parafrasti gallo-romani, ma in quelle spontanee e popolari effusioni di sentimento e pietà religiosa, nelle quali il ritmo

si rivergina e quasi rinasce dal seno della melodia, puro da convenzionalità e superstizioni grammaticali. Certo il Cammelli, nella sua erudita introduzione, avrebbe svolto, con copia di esempii, il confronto fra Romano ed Efrem e raccostati i generi poetici dei due, tanto fra loro affini, se lo spazio glielo avesse permesso. Ma troppe e importanti questioni doveva egli chiarire riguardo al bizantino, pur limitandosi a esporre in chiaro e organico riassunto il risultato di studi ampiamente compiuti dal Pitra, dal Krumbacher e da Paolo Maas, per citare solo i principali. Il C. discorre adunque della vita di Romano, e fra le contrarie opinioni si attiene a quei dotti che pongono l'acme del Melode al tèmpo di Anastasio I imperatore (491-518) e dei successori Giustino I (518-527) e Giustiniano I in parte. In seguito parla dell'arte innografica di Romano, accennando alla origine del *canone* e del *kontakion* come sviluppi di quella cellula melodica che fu il *tropario*. Trattando della natura ritmica di quella poesia, il C. sembra indeciso fra le varie opinioni, e ancora attaccato alle teorie quantitative senza di cui in occidente non si sa immaginare forma poetica latina o greca. La poesia di Efrem e Romano non ha rapporto alcuno con gli schemi del verso quantitativo, derivando in linea diretta d'ispirazione, d'ambiente e di forma, dalle tradizioni semitiche e dalla Salmodia. In quella poetica, tutto è subordinato alla melodia: onde io penso che le così dette strofi del *canone* e del *kontakion* si trascriverebbero più naturalmente in periodo di prosa, senza divisione sticometrica.

In questo volume il C. offre il testo di otto *kontakia* di Romano (Il Natale, La Presentazione al tempio, Le Vergini sagge e le Vergini stolte, Il giorno del Giudizio, Giuda, La negazione di Pietro, Maria alla croce, La Resurrezione). Il testo greco è presentato secondo la divisione segnata dai codd. in periodi e stichi, e secondo la struttura propria di quei poemi, cioè: proemio e strofe con efimmii, distinti secondo le lettere di un acrostico, designato nel titolo, insieme col tono e l'irmo, ossia melodia tipica presa a modello. Ciascun poema è preceduto da preliminari relativi alla tradizione manoscritta e alle edizioni, nonchè al contenuto sommario e valore estetico del carme. Al testo greco è apposto in calce un sobrio apparato critico; la versione italiana posta a fronte è fedelissima e nello stesso tempo molto polita, divisa per strofi e stichi precisamente come il testo greco, munita dei necessari raffronti biblici. Opportuno complemento del volume offrono alcuni indici onomastici e bibliografici. Lavoro condotto con seria coscienza di studioso per quanto riguarda il metodo, e con molta correttezza tipografica. Si può forse osservare che il carattere greco scelto per questa importante collana di scrittori cristiani non è dei più belli: ma di ciò non è da far colpa al chiaro Autore.

S. Colombo.

Q. S. Flor. Tertulliani De Baptismo. Edidit JANUS GUILIELMUS PHILIPPUS BORLEFFS. N. V. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill. Leiden, 1931. Testo critico, Introduzione, Lessico. In-8°, pp. 102.

Il Borleffs ha già dato una importante recensione critica dei due libri *Ad Nationes*, e quell'opera fu già da me presentata in *Didaskaleion* N. S. IX (1930) fasc. 3, pp. 177-178. Per i libri *Ad Nationes* di Tertulliano, la fatica del critico si limita a una nuova collazione dell'unico ms. (Cod. *Agobardinus*, Paris. lat. 1622, s. IX), la cui scrittura era già gravemente danneggiata nel 1624, quando Giacomo Godefroi (Gothofredus) ne ricavò la sua edizione, colmando le innumerevoli lacune con sue congetture. Così fecero in seguito il Rigalzio, l'Oehler, il Reifferscheid, e da ultimo e con notevoli miglioramenti, il Borleffs. Il quale ci presenta ora, con gli stessi tipi del Brill di Leida una edizione critica del breve opuscolo tertullianeo *De Baptismo*, del quale nessun manoscritto superstite si conosceva, prima che il Wilmart facesse conoscere il codice Trecense (Troyes) nel 1916. Quel codice è del sec. XII e contiene, fra altri scritti d'indole cronografica, cinque opuscoli di Tertulliano: *Adv. Iudaeos*, *De carne Christi*, *De carnis resurrect.* (col titolo: *De resurrect. mortuorum*), *De baptismo*, *De poenitentia*. Il testo del *De baptismo*, prima della scoperta del cod. Trecense, si fondava sulla ediz. di Mesnart-Gagney (Parigi, 1545), che rappresenta uno o più mss. di famiglia diversa dal Trecense, e su quella di Sigismondo Gelenio (Basilea, 1550), il quale usò un cod. Masburense ora perduto, codice che si rivela affine a quello di Troyes. Nella sua *Praefatio* il Borleffs espone con chiarezza i rapporti del ms. di Troyes coi testi già noti: questi sono, come accennato, le edizz. di Gagney e di Gelenio; se non che l'ediz. Gagneiana offre materia di confronto con un altro testo derivante da codice ignoto, le cui varianti sono da Gagney apposte in margine. Abbiamo quindi quattro testi a disposizione per una recensione critica del *De baptismo*, e sono: *a)* l'ediz. Gagney (B); *b)* le varianti marginali di Gagney (Bmg); *c)* il testo di Gelenio (Gel.) cioè il cod. Masburense perduto; *d)* il cod. di Troyes (T) scoperto da Wilmart. Esaminando i rapporti che intercedono tra B, Bmg. e T, il Borleffs rileva che B non dipende da T; ne dipende invece evidentemente Bmg. La prova è data, oltre che dalla consonanza di Bmg. con T, anche dal fatto che Bmg. s'interrompe là dove T ha sofferto uno stroncamento per la caduta di un foglio che aveva mutilato l'archetipo o apografo dell'ultima parte, da cap. 18, 2 *occurrit in tempore* sino alla fine (cap. 20, 5).

Le varianti fra B da una parte e Bmg.-T dall'altra, sono ponderate dal Borl. e discriminate in tre categorie, cioè: *a)* glosse, dovute a arrotondamenti di frasi brachilogiche, talora introdotti da T (Bmg), per es. 10, 2 *quantula fide sumus tantulo et intellectu* B *q. f. s. tantulum et intellectum habemus* T; *b)* ritocchi di talune citaz. scritturali in cui T

s'accosta alla Vulgata; *c)* ritocchi normalizzatori di tendenza dottrinale (pochissimi e di nessuna importanza); *d)* variazioni testuali che possono risalire a Tertulliano stesso. Quest'ultima classe è la più importante; il numero di queste variazioni è così rilevante, che anche il Borl. non è alieno dal pensare che Tertulliano abbia fatto due edizioni del suo breve trattato battesimale (p. 8-9): cosa probabile, perchè sappiamo che il *De bapt.* (cfr. 13, 3) fu anche redatto in greco. Quanto al cod. Masburense, i suoi rapporti con T e B sono così per ipotesi formulati dal Borl. (p. 9): *Masburensis ille codex, utrum ipsum fuerit exemplar de quo* T *descriptus sit, an vero et ille et* T *ex eodem pendeant archetypo... diiudicari vix potest. Cum tamen saepe Gelenius, ubi a B differt, a* T *quoque longiuscule recedat, ex duobus illis hoc verum si ducas, nescio an cautius feceris.* Cioè: non si deve ammettere deviazioni fra il testo Masburense e la tradizione di T; il che esprime il Borl. anche nello schema diagrammatico a p. 12, stabilendo una doppia tradizione, quella Tert.-Masbur.-T-Bmg, e l'altra Tert.-B. Ammette però il Borl., una certa contaminazione fra le due serie, rivelata dall'ediz. Geleniana. L'apparato critico del Borl., disposto a piè di pagina, mette in evidenza i rapporti fra B e T-Bmg., spesso allegando la lez. Geleniana; rarissimamente le variazioni di Ursino-Rigalzio, delle quali il Borl. dichiara di diffidare (p. 10-11, *Praef.*). Opportuni raffronti con le altre opere di Tertulliano valgono a chiarire le ragioni stilistiche in favore d'una data lezione.

Che dire del metodo critico del Borl. in questa recensione? Io credo che generalmente esso debba giudicarsi ottimo, e ciò per la preferenza da lui data al testo di B contro T-Bmg., e anche, quando è il caso, contro Gelenio. In sostanza questa *nova recensio* del *De baptismo* viene a dimostrare il pregio della vecchia ediz. di Mesnart-Gagney, e dimostra ancora che il ms. Trecense non aggiunge nulla di meglio alla sicurezza del testo. Il Borl. ha avuto buon tatto nella scelta fra B e T, specialmente là dove la variante poteva creare perplessità. E la ragione della buona scelta non è propriamente quella che l'Autore esprime a p. 8: *...lectiones libri* B *elegantiores multo esse, ergo praestantiores;* ma piuttosto questa: che in vari casi T soggiacque evidentemente a ritocchi normalizzatori (Vedi le citaz. scritturali, per es. 13, 3 *in nomen* B *in nomine* T; cfr. gr. εἰς τὸ ὄνομα), e v'è quindi una pregiudiziale per diffidare sistematicamente di tutte le sue lezioni.

Alcuni casi però si possono discutere. Per es. 1, 1: *Felix sacramentum aquae nostrae, qua ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur. Non erit otiosum digestum istud, instruens* etc. Tale il testo di B, qui prescelto. Il cod. T ha invece: *De sacramento aquae nostrae... non erit otiosum digestum istud* etc. Il Borl. cita 15, 3 *felix aqua* etc.; inoltre *De Carn. res.* 26; *De orat.* 2 per l'uso caratteristico di *felix.* Il testo T però ci può destare sospetto che il comma: *non erit otiosum digestum* etc. fosse in origine collegato più organicamente col precedente; io non sarei alieno dal supporre caduto in *B* un nesso ⟨de quo⟩ avanti a *non erit otiosum* etc. Pure a 1, 1 dove il Borl. segue T *tempta-*

bilem fidem, contro B *intentatam probābilem fidem*, non convince. Bisognerebbe trovare altri esempii di *temptabilis* in Tertulliano! A 8, 14 è adottata la lez. di B *ubi ecclesia est arca figurata* contro T *ubi ecclesia est arcae* (arche *cod.*) *figura*. Certo la lez. di B è preferibile pel senso e per la clausola metrica (cretico-trocheo). La lez. di T è forse accettabile con un lieve ritocco: *ubi ecclesia⟨e⟩ est arca figura*, ma ne risulta la clausola eroica non ammissibile. A mio avviso però la frase intiera è da espungersi come glossa, e lo si avverte leggendo il contesto, dove non è cenno nè allusione alla Chiesa. Il periodo infatti, e pel senso e per la clausola, si presenta completo e chiuso con le parole *emissa de caelis*, riferito dalla colomba. A 18, 1 (non 18, 5 come è indicato, p. 7) sarei incerto fra: *imposueritis nec amartiis alienis communicaveritis* di T, e: *imposueris nec partecipes aliena delicta* di B, che Borl. accoglie mutato *nec* in *ne*, e cita *De pud.* 18: *neque communices delictis alienis*. A me pare che il raffronto con *De pud.* confermi piuttosto la lez. di T e quanto al grecismo *amartiis*, esso mi ha forte sapore tertullianeo, tanto più sapendo che esistette un *De baptismo* greco di Tertulliano stesso. Si aggiunga che questa col suo grecismo, si presenta come *lectio difficilior*, l'altra invece desta sospetto di ritocco.

Ciò sia detto solo per dimostrare che non è sicuro procedimento, in questo e in altri casi analoghi, per es. quello famoso dell'Apologetico, il respingere sistematicamente una tradizione manoscritta in favore d'un'altra che si rivela come egualmente antica e forse originaria; e anche per dimostrare che qualche caso in questa recensione del *De baptismo* può essere meglio ponderato.

Utilissimo è il lessico aggiunto a questa edizione, che insieme a quello abbozzato già da Oehler su tutto Tertulliano e ai contributi di Hoppe, Rönsch e d'altri, prepara un lessico tertullianeo completo, di cui ognun vede quanto sarebbe vantaggiosa la compilazione.

S. COLOMBO.

NORMAN H. BAYNES, F. B. A. **Constantine the Great and the Christian Church.** (The Raleigh Lectures on History. British Academy). London, Humphrey Milford 1930. In-8° gr., pp. 107. Price 6 sh.

Sarà questo uno dei più utili libri della vasta bibliografia costantiniana, perchè ci offre nettamente esposto e esattamente documentato lo stato delle ricerche fino al 1930, in guisa che chi volesse occuparsi del periodo costantiniano troverebbe qui una sicura rassegna di quanto fu già detto e saprebbe facilmente constatare e ponderare le correnti che primeggiarono nella critica storica e letteraria pertinente al detto periodo. In origine questo lavoro fu una lettura fatta dall'Autore nella Accademia Britannica nel marzo del 1930. Ma nel presente volume, la lettura è la parte più piccola, e la maggior mole è costituita da 78 an-

notazioni critiche e bibliografiche, molte di esse importantissime e dense di ragguagli e di polemica, e da alcune appendici, più un indice onomastico. Le annotazioni riguardano sia la bibliografia moderna costantiniana, sia le fonti antiche, specialmente quelle da cui in primo ordine dipendono le notizie sul grande imperatore cristiano. Lunghe note polemiche sono dedicate alla *Vita Constantini* di Eusebio e ai documenti in essa riportati; l'A. polemizza spesso con studiosi italiani (Crivellucci, Pasquali, Salvatorelli ecc.) le cui opere, libri o articoli, dimostra di conoscere direttamente e di apprezzare obbiettivamente, anche se non ne accoglie le conclusioni.

Nel testo della lettura (pp. 1-30) l'A. tocca rapidamente le principali vedute sulla persona e l'opera di Costantino, e criticandole viene prospettando una sua propria interpretazione. L'A. è avverso alle interpretazioni preconcette e razionalizzanti; aborre dalle superficialità e dalle maligne stroncature. Per lui, Costantino fu soprattutto uno strumento provvidenziale, e fu veramente e sinceramente cristiano. Eusebio non fu un ciarlatanesco panegirista; molto di vero c'è nella famosa *Vita,* e non è dimostrato finora che falsificati siano i documenti in essa contenuti. « Più uno studia la vita di Costantino – dice l'A. – e più è indotto a considerarlo come un masso erratico che ha fatto deviare la corrente della storia umana » (p. 3). E poco oltre: « A mio avviso..... ogni tentativo di spiegare intieramente Costantino come un naturale sviluppo della precedente storia romana, è completamente fallito » (ib.). Respinge quindi l'A. come unilaterali e insufficienti le interpretazioni di Burckhardt (ambizione), di Otto Seeck (superstizione), di Ed. Schwartz (utilitarismo), sentenze ponderose e predominanti, infiltratesi anche nel pensiero cattolico (cfr. p. 30, nota 1). L'A. si propone di ricostruire la figura del primo Augusto cristiano sulla fede dei documenti a noi conservati come atti autentici del suo regime politico ed ecclesiastico. Tali documenti l'A. – lo avverte subito (p. 7) – ritiene genuini, eccezion fatta per la *Oratio ad Sanctorum coetum,* la cui versione greca a noi conservata non ritiene in tutto fedele all'originale latino perduto.

S. Colombo.

D. P. Alfonso O. S. B. **L'eucologia Romana antica.** Lineamenti stilistici e storici. (Monografie liturgiche, N° 2). Subiaco, Tip. dei Monasteri, 1931. In-8°, pp. 154. Lire 15.

L'Autore aveva già pubblicato uno studio sulla *Oratio fidelium,* recensito in « Didaskaleion » (1930 fasc. III), nel quale non aveva ancora preso posizione riguardo ai problemi più importanti della evoluzione eucologica. Ciò fa invece in questo secondo volume, studiando le forme arcaiche della liturgia romana nei Sacramentarii Leoniano, Gelasiano e

Gregoriano e risalendo di qui a documenti più antichi, che indirettamente si riferiscono alle formule dell'uso liturgico. La conclusione a cui mira l'A. è di affermare come dimostrabile e documentabile l'autonomia delle formule romane e la priorità in genere dell'uso eucologico romano rispetto alla liturgia gallicana. Questa tesi assume carattere polemico pel fatto che precedenti studiosi delle liturgie d'occidente l'avevano prospettata in senso contrario, o avevano concluso con la seducente ipotesi di un sincretismo liturgico in cui non si potrebbe additare con prove sicure il predominio di una consuetudine su altre d'altri luoghi, in guisa da lasciare ovunque la chiara impronta di sè.

L'A. polemizza, fin dalle prime pagine, col dotto liturgista Dom Cagin, rappresentante massimo di quelle tendenze sincretiste a cui ho accennato. In particolar modo l'A. contesta a Dom Cagin l'affermazione che lo sviluppo delle forme eucologiche sia stato determinato dal fattore « adattamento » (embolismo), nel senso che una data formula ne generi innumerevoli altre per via di successive modificazioni determinate dagli scopi della preghiera. Adottando questo criterio come unico metodo d'indagine, il Cagin concludeva che non si potesse affermare una reciproca priorità delle due liturgie romana e gallicana, ma che si rivelassero come sviluppi paralleli e contemporanei da elementi identici.

Il nostro Autore non accetta questo metodo, e si propone invece di dimostrare come, fino ad un certo limite, le liturgie dipendono da sviluppi autonomi, e ciò specialmente nel periodo della libera creazione, che si chiude più o meno col secolo quarto. Egli ammette senza dubbio il fatto dell'embolismo e ne ravvisa gli effetti sia nelle formule di preghiera *collettiva* sia nella preghiera eucaristica; ma esclude che l'embolismo si debba ritenere come unico fattore di sviluppo. Il Cagin, in forza della sua stessa tesi, era stato portato ad affermare che la più antica formula eucologica fosse la *colletta;* il nostro A. nega che ciò sia dimostrabile, e non esita ad affermare essere assurdo che le Collette debbano considerarsi come parte fondamentale della eucologia latina.

Posti questi criterii e disegnatasi così la via, l'A. procede a una analisi comparativa dei testi eucologici romani secondo gli antichi sacramentarii, rilevando in ogni caso i caratteri di maggiore o minore antichità e risalendo man mano a quello che può considerarsi il tipo primitivo e genuino. L'analisi è dedicata prima alle forme collettive (benedizioni, consacrazioni, mistagogia) e poi alla preghiera eucaristica (Messa).

Il lavoro è senza dubbio importante per gli studiosi di liturgie comparate; forse si può osservare una certa scarsità di chiarezza e un procedere alquanto pesante e farraginoso. Anche dispiaciono a un lettore italiano i molti errori ortografici e grammaticali, che dimostrano non essersi il chiaro Autore occupato personalmente della necessaria revisione.

S. Colombo.